ИЗ ИСТОРИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ

Ю.Ф. САМАРИН

Ю.Ф. САМАРИН



Юрий Самаринъ

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

Ю.Ф.САМАРИН

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

МОСКВА
Московский философский фонд
РОССПЭН
1996

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
СЕРИЯ «ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

Издание
осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 96-03-16129д

Составление, вступительная статья
Н.И.Цимбаева

Примечания
Н.И.Цимбаева *и* ***Н.А.Смирновой***

Редактор ***Н.А.Чистякова***

На фронтисписе: Ю.Ф.Самарин
(гравюра И.П.Пожалостина с портрета И.Н.Крамского)

Самарин Ю.Ф.
Избранные произведения. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. — 608 с.

ISBN 5-86004-046-6
ISBN 5-85133-032-5

Ю.Ф. САМАРИН

Юрий Федорович Самарин родился в Петербурге 21 апреля (по старому стилю) 1819 г. Его отец, Федор Васильевич, в молодости боевой офицер, участник нескольких кампаний против Наполеона, занимал место шталмейстера при вдовствующей императрице Марии Феодоровне. Мать, Софья Юрьевна, была дочерью сановника и поэта Ю.А.Нелединского-Мелецкого, известного своим стихотворением «Выйду я на реченьку...», ставшим народной песней. До замужества Софья Юрьевна слыла любимой фрейлиной Марии Феодоровны. Неудивительно, что восприемниками от купели самаринского первенца, «боярина Юрия», названного в честь деда, стали вдовствующая императрица и император Александр I.

Самарины принадлежали к столбовому дворянству, в родстве с ними состояли Куракины, Репнины, Гагарины, Лобановы-Ростовские, Талызины, Апраксины, Хованские, Одоевские, Мещерские, Зубовы — избранный круг петербургской знати, видевший свое назначение в том, чтобы править Российской империей. Ф.В.Самарин был богат, разумно вел свои дела, управляя подмосковными, тульскими и самарскими имениями, но о карьере не заботился. Огромное самаринское состояние — основа личной независимости и того особого пренебрежения чинами и званиями, что были присущи нескольким поколениям этой незаурядной семьи.

Детские годы Ю.Ф. Самарина прошли в Петербурге и Париже, в среде, где господствовали французский язык и принципы европейской Реставрации: монархизм, чувство чести и эстетизация «старых порядков». Французский Юрий Самарин знал безукоризненно, но вдумчивый воспитатель-француз Пако, ставший затем верным другом семьи, обратил внимание родителей на необходимость обучать мальчика русскому языку. В 1826 г. Ф. В. Самарин сделал решительный шаг: вышел в отставку, переселился в Москву и всецело посвятил себя воспитанию детей. Его московский дом стал школой для молодых Самариных, их юных родственников и знакомых. Более четверти

века домашняя школа Федора Васильевича была достопримечательностью дворянской Москвы. Юрий Самарин получил здесь образцовое классическое образование, он даже свободно говорил на латинском языке, русский же язык преподавал ему молодой литератор Н.И.Надеждин, будущий профессор и издатель «Телескопа».

Осенью 1834 г. Самарин поступил на словесное отделение Московского университета. Учился он отлично, окончил курс в 1838 г. первым кандидатом, но его студенческие впечатления не были отрадны. Одаренный тонким чувством слова[1], он тяготился университетскими лекциями по истории словесности, не привлекала его и эстетика в изложении Надеждина. Среди профессоров Самарин выделял лишь М.П.Погодина, в лекциях которого по русской истории он находил самостоятельность воззрений и «глубокое сочувствие к русской жизни». Московский историк привил юному студенту вкус к историософии, его влияние на самаринское воприятие русской истории было глубоким и долгим. В 1855 г. в своих воспоминаниях, посвященных столетию Московского университета, Самарин писал: «Чему нас выучил Погодин, я не могу сказать, передать содержание его лекция я был не в состоянии; но мы были наведены им на совершенно новое воззрение на русскую историю и русскую жизнь вообще. Формулы западные к нам не применяются, в русской жизни есть какие-то особенные, чуждые другим народам, начала; по иным, еще не определенным наукою, законам совершается ее развитие. Все это высказывал Погодин довольно нескладно, без доказательств, но высказывал так, что его убеждения переливались в нас. До Погодина господствовало стремление отыскивать в русской истории что-нибудь похожее на историю народов западных; сколько мне известно, Погодин первый, по крайней мере первый для меня и для моих товарищей, убедил в необходимости разъяснения явлений русской истории из нее самой»[2].

В 1840 г., работая над своим первым серьезным историко-теоретическим рассуждением «О двух началах нашей народности, православии и самодержавии», Самарин судил по-пого-

[1] Любопытен отзыв Б.Э.Нольде: «Самарин был одним из лучших русских писателей, а многие страницы, им написанные, представляют великолепные образцы русской прозы». — *Нольде Б.Э.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 12.

[2] *Самарин Ю.Ф.* Из воспоминаний об университете 1834 — 1838. // *Русь*, 1980, № 1. С. 18—19.

дински упрощенно, когда писал о благодетельности самодержавия («Принцип монархический — великое дело нашей истории»), о преимуществах неограниченной монархии перед иными формами верховной власти. Рассуждение было адресовано депутату французской палаты Ф.Могену, и Погодин с удовольствием увидел в нем «плод своих лекций». Самарин, в частности, утверждал: «Неограниченная власть, единая и народная, действующая во имя всех, идущая во главе нашей цивилизации и совершающая у нас без ужасов революции, то, что на Западе является результатом войн междуусобных, религиозных смут и общественных переворотов — такова форма правления, которую создал для себя русский народ; она — священное наследство нашей истории, и мы не хотим другой формы, ибо всякая другая была бы тираниею»[1].

В 1840 г. Самарин выдержал магистерский экзамен и приступил к работе над диссертацией о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. К этому времени относится его серьезное увлечение философией Гегеля, который, по признанию Сергея Соловьева, тогда «кружил всем головы». Из многих свидетельств самаринского гегельянства, быть может, наиболее последовательного в тогдашнем русском обществе, выделим одно, относящееся к 1842 г. Своему другу А.Н.Попову он писал: «Участие к славянскому возрождению, с некоторого времени, принимает такой характер, который, мне кажется, делает противодействие необходимым. Многие стали понимать будущее торжество славянизма как торжество жизни над наукою. Я готов согласиться, что прекрасен мир славян, что прекрасна эта жизнь свободная, этот уцелевший быт; но существенное его достоинство в моих глазах состоит именно в том, что этот быт и эта жизнь может и должна быть оправдана наукою. Только тогда она сделается нашею неотъемлемою собственностью и мы назовем ее вполне своею. Поэтому дело настоящего времени есть дело науки. Вы знаете, что под наукою я разумею философию, а под философиею — Гегеля». И далее, после упоминания о своих трехлетних занятиях церковной историей: «Скажу вам одно: изучение Православия, конечно ограничившееся одним моментом — проявлением в нем двух односторонностей: католической и протестантской - привело меня к результату, что Православие явится тем, чем

---

[1] *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. I - X, XII, М., 1877 - 1911. Т. XII. С. 456 - 457. В дальнейшем ссылки на издание даются в тексте: римская цифра обозначает том, арабская - страницу.

оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и что участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно, и потому с полным сознанием отлагаю занятия богословские и приступаю к философии» (XII, 98-100).

Нельзя не удивляться интеллектуальной независимости Самарина, единственным и не слишком надежным союзником которого был тогда Константин Аксаков. Они вместе читали и толковали Гегеля, учились говорить гегелевским языком, прикладывали его формулы к русской истории, к миру славянства, но К.Аксаков не разделял стремления друга доказать религиозную истину научными методами.

В 1843-44 гг. Самарин пережил нравственный и идейный кризис, суть которого он изложил в одной из лучших своих работ, в «Предисловии к богословским сочинениям А.С. Хомякова» (1867). Предельно автобиографичная (при том, что Самарин менее всего склонен писать о себе), эта работа содержит знаменитый вывод: «Алексей Степанович Хомяков — учитель церкви». Субъективный, чисто самаринский вывод, который позволяет понять, сколь велик был в глазах Самарина авторитет Хомякова, сколь значительна роль зачинателя славянофильства в его жизни. Именно Хомяков стал для Самарина «своего рода эмансипатором», который вернул молодому гегельянцу, проводившему время «в слезах и без молитвы», «цельность религиозного сознания»[1].

Преодолевая, с помощью Хомякова, гегелевскую философию, Самарин неизбежно шел к славянофильству. Создатели славянофильской историко-философской концепции Хомяков и братья Киреевские не отвергали, не опровергали Гегеля, но пытались исправить ошибочное, на их взгляд,невнимание к будущему России и всего славянского мира. Славянофильская мысль о грядущем высоком предназначении России в истории человечества — это мысль, которая, по их мнению, строго логически вытекала из гегелевской схемы развития мировой цивилизации.

Окончательно гегелевский соблазн Самарин преодолел после 1848 г., поры европейских потрясений, похоронившей славя-

[1] Важное уточнение сделал Нольде: «Православие Самарина есть, в первую очередь, акт его воли. Он спас свою веру в ту минуту, когда, благодаря Хомякову, он понял, что религиозная истина утверждается, а не доказывается». - *Нольде Б.Э.* Ук.соч., С. 31.

нофильские надежды на «общее воспитание человеческого духа» и поставившей перед славянофилами задачу «спасти Россию от смут и бесполезной войны» (И. Киреевский), предостеречь русское общество от «раздора и борьбы» (Хомяков). В их стремлении к согласию гегелевский тезис о противоречии как источнике самодвижения и саморазвития оказывался неуместным. В 1849 г. Самарин писал Хомякову: «Между горделивыми притязаниями отвлеченного мышления и диким разгулом торжествующей печати, между Гегелевою философиею и коммунизмом Франции существует самая тесная, самая законная связь, но доселе не определенная. Немцы, признавшие ее, видели в коммунизме вывод самой философии, ее требование, тогда как он есть вывод жизни, требование человеческой природы, перевоспитанной или, точнее, изуродованной Гегелем» (XII, 432).

В 1844 г. Самарин защитил магистерскую диссертацию, противоречия которой отразили трудный путь автора к славянофильству. Самаринский диспут стал событием московской общественной жизни. Единомышленники торжествовали, Чаадаев иронизировал, Герцену сделалось грустно от «жалких православных теорий» и утрированного славянизма. Идейные разногласия между славянофилами и западниками проявлялись к тому времени все яснее.

Самарин мечтал об ученой карьере, но должен был, по настоянию отца, поступить на государственную службу и уехать в Петербург в департамент Министерства юстиции, затем он служит в Сенате, а с февраля 1846 г. — в Министерстве внутренних дел, где он принял на себя роль «представителя московского направления». В петербургском обществе его подозревали в том, что он «вербует в партию», расспрашивали, через кого он ведет тайные сношения с Москвой и какая разница между «голубою и красною мурмолкою». Выдержка не изменяла Самарину, но в письме, посланном в конце 1844 г. Хомякову и К. Аксакову, он поставил принципиальный «для нас всех» вопрос о целесообразной тактике общественного поведения славянофилов. Он первым осознал необходимость — и неизбежность — перенесения историко-философских выводов в практическую сферу. Отвечая Самарину, Хомяков призвал к «осторожному действию», к «воспитанию общества», к разъяснению славянофильских идей, которые «составляют начало прогресса разумного, а не бестолкового брожения»[1].

[1] Подробнее см.: *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. М., 1986. С. 123-127.

В Петербурге Самарин вновь обратился к оставленным на время историко-политическим изысканиям, от погодинского взгляда на самодержавие он переходит к чисто славянофильской идее «народной монархии». Об этом он писал в статье «О мнениях «Современника» исторических и литературных» (1847), которая стала общественной сенсацией благодаря смелости, с какой молодой автор уличал В.Г.Белинского в сознательном искажении славянофильского учения. Но для Самарина важнее была полемика с К. Д. Кавелиным, историософские построения которого заложили основы «государственной школы» в исторической и историко-правовой науке. Исходя из идеи безусловного достоинства человеческой личности, Кавелин писал о «родовом быте» славянских племен, лишенных начала индивидуализма. Русский народ, по Кавелину, безличная масса, «калужское тесто», единственная же творческая сила русской истории — государство, самодержавная воля Петра Великого.

Кавелинской теории «родового быта» Самарин противопоставил идею об общине как определяющем начале русской истории, о земле, которая создает государство, о князе — защитнике всех членов общины и гаранте социальной справедливости. Спор, начатый в 1847 г., не решен, как кажется, и поныне.

Статья против «Современника» закрепила общественную репутацию Юрия Самарина. В петербургском дворянском обществе его называли «принцем славян»; единого мнения о его личных достоинствах, однако, не сложилось: последователь «государственной школы» Соловьев находил, что его оппонент «человек замечательно умный, но холодный, несимпатичный господин»[1], а Чаадаев писал Самарину: «У вас сердце ни в чем не уступает уму. Многим покажется чрезмерной такая похвала, но я уверен, что этого не найдут ни ваши лучшие друзья, ни люди, умеющие ценить свойства возвышенного ума. Дело в том, что люди вашего пошиба бывают почти всегда очень добрыми людьми. Человек гораздо цельнее, нежели думают. Поэтому я составил себе свое мнение о вас уже с первых дней нашего знакомства, и мне казалось очень странным, что ваши друзья постоянно твердили мне только о вашем уме»[2].

Необычайно взыскательный к себе, Самарин страдал от непонимания, от того, что немногие были столь же проницательны, как Чаадаев. Своей доброй знакомой А.О.Смирновой

---

[1] *Соловьев С.М.* Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 302.
[2] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989. С.460.

он признавался: «Давно я слышу от многих обвинения в недостатке любви и в переизбытке горечи и желчи. Я сам знаю, что в этом обвинении многое правда, но это не грех, а несчастье. Видит Бог, я ничего не жду, не прошу, не добиваюсь и ни о чем не жалею для себя, но, как очень многие, я одарен живым ощущением общих недугов, слышу стоны, вижу гниющие язвы и не знаю, чем помочь... Желчь и горечь, обливающие душу — просто невольное признание в собственной немощи»[1].

Самарин рано понял характер «общих недугов», от которых страдали как Россия, так и государства Западной Европы. Замечателен его отклик на Февральскую революцию во Франции. В марте 1848 г. он писал отцу, что «в основе своей революция не есть политическая, а социальная», что «не столько форма правления вызвала против себя восстание, сколько слишком долго не признанные требования рабочего класса». Вывод Самарина свидетельствовал о сложившихся реформаторских убеждениях: нельзя сидеть «сложа руки... лучше признать чистосердечно необходимость коренного преобразования и совершить его правомерным порядком. Это, по-моему, лучшее и единственно возможное средство обессилить и победить коммунизм» (XII, 328-329).

Социальная зоркость и политическая предусмотрительность Самарина поразительны. Едва ли не первый в русском обществе он осознал притягательную и опасную силу комунистической мечты о справедливости, распространению которой в России не могли помешать запретительные меры николаевского правительства. Под впечатлением процесса Петрашевского он писал: «Что меня здесь поражает, это не возмутительная абсурдность коммунистической идеи самой по себе, а абсолютная пустота, которую эта идея предполагает во многих сердцах и умах, чтобы найти в них место. Это отрицательный факт, который кажется мне серьезным. Я понимаю пустоту, пришедшую на смену атеизму XVIII века, грозам революции, культу материальных интересов при правлении буржуазии и Луи Филиппа; потребовались века, чтобы породить эту пустоту во Франции. Но что русский, выйдя из школы, находится точно на том же уровне, что он вступает в жизнь без всяких религиозных представлений, без уважения к семье, без национальных чувств — вот что меня волнует и во что через 100 лет

[1] РО РГБ, ф. Самариных, 40, 1; письмо от 16 февраля 1858 г.

невозможно будет поверить» (XII, 388).

Последние слова — дань надежде, которая скоро оставила Самарина. В 1851 г. — до Крымской войны и Севастопольского погрома, в разгар николаевского самохвальства — он пророчески писал К.Аксакову: «Корабль, на котором мы все стоим, тонет — в этом я твердо уверен, ничто не спасет его» (XII, 215-216).

В той социальной буре, что грозила России, Самарин видел себя на открытой палубе тонущего корабля. Годы службы, особенно в Прибалтике и на Украине, дали ему знание «официальной действительности», он убедился, что только освобождение крепостных крестьян может стать основой социального мира и политической стабильности в России. В 1853 г. Самарин выходит в отставку и всецело посвящает себя крестьянскому вопросу. В письме к К.Аксакову он так очертил свою задачу: «Мы должны свое дело знать, т.е. освободить труд. Все мои занятия направлены к этой отдаленной цели» (II,VI).

В 1853-1856 гг., в Москве и в своем самарском имении Юрий Федорович работал над обширной запиской «О крепостном состоянии и о переходе из ничего к гражданской свободе». В ней были развиты два положения его социально-политической доктрины: необходимость освобождения крестьян с землей и согласное существование в русской деревне двух форм собственности — частной, помещичьей собственности на землю и общинного крестьянского владения. На невозможность безземельного освобождения крестьян Самарин указывал особенно настойчиво: «Крепостные крестьяне твердо убеждены в своем праве на землю; они не допускают, не понимают, чтобы, с приобретением личной свободы, это право могло отойти от них. Можно поручиться, что предложенную им на таком условии свободу они встретили бы как насильственную экспроприацию и что пришлось бы вводить ее картечью и штыками» (II,153).

С началом царствования Александра II Самарин получил наконец возможность практического осуществления своих идей. В предреформенные годы он трудился с небывалым напряжением сил, писал записки, статьи, проекты, участвовал в работе Самарского губернского комитета (1858-1859) и знаменитых Редакционных комиссий, где, наряду с Н.А. Милютиным и кн. В.А.Черкасским, играл главную роль. И именно Самарин написал первоначальный проект Манифеста 19 февраля, исправленный затем митрополитом Филаретом.

В сознании современников Юрий Федорович Самарин был

выдающимся деятелем «эпохи великих реформ», в полном смысле слова «человеком реформы»[1].

Весной 1861 г. Самарин счел уместным изложить принципы реформизма, которыми он руководствовался: «Первое и самое существенное условие всякой практической деятельности заключается в умении держаться твердо своих убеждений, как бы радикальны они ни были, и в то же время понимать, что осуществление их возможно только путем целого ряда сделок с существующим порядком вещей»[2]. Для Самарина приобретенный в ходе реформы опыт социального компромисса имел силу закона: «Таков закон всякого *прочного* развития, побеждающего *окончательно* и *безвозвратно* то, что стоит на пути его»[3].

Самаринский реформизм исторически конкретен, его либеральные убеждения противоположны отвлеченным и рационально-бездушным понятиям «государственной школы», с представителями которой в разгар реформ Самарин резко полемизировал («Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина», «Замечания на статью г. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление»», «По поводу мнений «Русского Вестника» о занятиях философиею, о народных началах и об отношении их к цивилизации»). В капитальной работе «Упразднение крепостного права и устройство отношений между помещиками и крестьянами в Пруссии» (1858) Самарин раскрывал несостоятельность тех реформаторов, что «выдавали себя за представителей либерализма, тогда как в сущности они были представителями чиновничьего направления и канцелярского взгляда на вещи» (II,242).

Оставаясь, по собственным своим словам, «неисправимым славянофилом», в канун крестьянской реформы Самарин был стойким защитником общины и сумел провести свой взгляд в «Положениях о крестьянах ...». Но для него, в отличие от К.Аксакова и Хомякова, община — реальность современной русской деревни, средство, которое надо использовать, чтобы уберечь крестьянина от превращения в пролетария. Община преходяща и лишена всякого мистического значения: «Защищая хозяйственную общину, — *у нас в России, и в настоящее время*, я, однако же, не выдаю ее за форму безукоризненную и

---

[1] Слова А.Д. Градовского, получившие большую известность. С именем Самарина, напомним, были связаны также освобождение крестьян в Царстве Польском (1864), земская (1864) и городская (1870) реформы.

[2] *Ю.Ф. Самарин.* Письмо к И.С. Аксакову от 7/V 1861 г. — РГБ, Ф. Самариных, 140, 1.

[3] Там же.

общеприменимую. Общинное землевладение имеет свои существенные неудобства, которых я не скрывал. В нем таится внутреннее противоречие, свидетельствующее, что эта форма не может быть вековечною, а должна измениться путем свободного развития» (III, 169).

Эпоха реформ закрепила политические взгляды Самарина, его мнение о «народной монархии». В условиях, когда в разных кругах русского общества высказывались конституционные пожелания, он определенно выступил в защиту самодержавия: «У нас есть одна сила историческая, положительная, — это народ, и другая сила — самодержавный царь... Народной конституции у нас пока еще быть не может, а конституция не народная, то есть господство меньшинства, действующего без доверенности от имени большинства, есть ложь и обман»[1]. Но, как и в отношении к общине, Самарин исходит из принципа «здесь и сейчас»: «Политические формы изменяются и должны изменяться... в жизни каждого народа наступает пора, когда участие его в собственной политической судьбе (всегда предполагаемое или подразумеваемое) делается явным и гласным, облекается в определенную форму, требует себе признания как права... дальнейший ход развития ведет к постоянному расширению этого участия... Безрассудно было бы это отрицать и одинаково безрассудно было бы, забегая вперед, требовать немедленного осуществления на практике необходимого в будущем и очевидно невозможного в настоящем» (VI, 556-557).

В 1867 г. Самарин характеризовал свои взгляды следующим образом: «Как русский, желающий посильно служить *моей* родине и в *мое* время, я не принадлежу ни к какой политической партии, даже не признаю разумной причины к образованию в современной России каких-либо партий свойства *политического*, в серьезном значении этого слова. Я не революционер и не консерватор, не демократ и не аристократ, не социалист, не коммунист и не конституционалист» (VIII, 4). Кем же был Юрий Самарин? Ответ вполне ясен: и в пореформенное время он оставался славянофилом.

К 1864 г. здоровье Самарина пошатнулось, он часто болел, подолгу лечился за границей. Нередко он испытывал чувство одиночества, общественной изоляции. Он вновь вернулся к занятиям философией и богословием, много писал по нацио-

---

[1] *Ю.Самарин.* По поводу толков о конституции. // *Русь,* 30 мая 1881 г. Письмо к И.С. Аксакову от 30/X 1861г. опубликовано адресатом как статья. Подробнее см.: *Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978, С. 174.

нальному вопросу. Пореформенная действительность не давала утешения. Его беспокоили аграрные беспорядки, материализм и атеизм молодежи, успехи революционной пропаганды и поразительная неспособность властей. Летом 1864 г. в Лондоне он увиделся с Герценом, с которым когда-то в Москве был дружен. Самарин обвинил Герцена в пагубном воздействии на молодое поколение, в отсутствии твердых убеждений — и страшный грех — в том, что Герцен желает революции революции ради. Общественного значения эта встреча не имела, но, как верно писал Б.Э. Нольде, «здесь сошлись две новых России — Россия революции и Россия исторической традиции. Их спор еще не закончен...»[1].

Философские и богословские работы Самарина, опубликованные в пореформенное время, лежат в русле хомяковской традиции. Самарин по-прежнему ощущал себя учеником и, в некоторой степени, продолжателем Хомякова. Большое исследование «Иезуиты и их отношение к России» (1865) должно было показать, как католицизм искажает христианство в сфере нравственного учения, издание в Праге богословских сочинений Хомякова с обширным самаринским предисловием имело целью раскрыть значение хомяковского учения. Русская читающая публика осталась равнодушной к усилиям Самарина, не замеченной оказалась и его полемика 1872-1875 гг. с Кавелиным по поводу книги последнего «Задачи психологии».

Последние годы жизни Самарин работал над сочинением «Окраины России», которое печатал отдельными выпусками за границей в 1867-1876 гг. В России «Окраины» были запрещены цензурой, их автор удостоился высочайшего выговора. Исходная точка зрения Самарина — необходимость лишить особых прав и привилегий остзейское дворянство, противостоять росту немецкого влияния в Прибалтике. К этой теме он обратился еще в сороковые годы, когда служил чиновником особых поручений при Министерстве внутренних дел в Риге, где и написал «Письма из Риги», вызвавшие раздражение Николая I. Сравнительно частный вопрос стал для автора «Окраин России» поводом высказаться об основах национальной политики, назначение которой он видел в сохранении целостности Российской империи. Менее всего Самарин, аристократ и либеральный реформатор, был склонен к узкому национализму, но постоянные его напоминания о том, что в России прежде всего следует заботиться о распространении русского языка и

[1] *Нольде Б.Э.* Ук. соч. С. 185.

культуры, давали оппонентам серьезные основания для упрека в продвижении русификаторской политики.

Самарин умер в Берлине, где печатал шестой выпуск «Окраин России», 19 марта 1876 г. Похоронен он был в Москве на кладбище Данилова монастыря. Русское общество откликнулось на его смерть немногими газетными некрологами.

Судьба идейного наследия Юрия Федоровича Самарина трагична. Политический писатель и государственный деятель, служивший Российской империи, он немало сделал для ее преобразования, но не сумел преодолеть косности тех, кто решал судьбу страны и бездарно вел ее к гибели. Как православный мыслитель, он и поныне остается неизвестным. Но теплится надежда, что современный читатель захочет узнать, о чем думал этот независимый и гордый представитель старой России.

Н.И. Цимбаев

Стефан Яворский
и
Феофан Прокопович

Рассуждение, писанное на степень магистра философского факультета первого отделения

ПРЕДИСЛОВИЕ

Нужда бо есть приити
соблазном...
Матф. 18, 7.

Поставив в заглавии этой диссертации имена двух святителей нашей церкви, считаю необходимым определить мой взгляд на них и что именно составит предмет моего изучения. Этим обозначится круг необходимых требований, вопросов, которые могут быть предложены, и отстранятся неуместные.

Широкий обьем и многосторонность деятельности Стефана Яворского и Феофана Прокоповича дает возможность изучать их с разных точек зрения.

Они занимают место и в истории церкви, как иерархи и богословы, и в истории политической, как участники во многих важных событиях XVII и XVIII столетия, и в истории науки и литературы, как ученые, проповедники и стихотворцы. Мы могли бы избрать одну из этих сфер и ограничиться показанием того, что совершили в ней Стефан Яворский и Феофан Прокопович, подробно изучив все их сочинения по этой одной части. Но тогда бы мы не выполнили задачи этой диссертации. Самое ограничение одною сферою было бы произвольно. То, что есть существенного в деятельности изучаемых нами лиц, могло бы легко уйти из виду и мы остались бы при одном случайном их определении.

Разделить все сочинения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича на несколько категорий и разбирать их одну за другой было бы сопряжено с внешними трудностями, ибо многие очень важные их труды доселе не изданы, а некоторые утрачены, к тому же тогда бы вышла не одна диссертация, а пять или шесть, связанных в одну.

Поэтому я отказался от внешней количественной пол-

ноты изучения, отказался разбирать каждое их сочинение, каждый факт порознь, и старался достигнуть другого рода полноты, внутренней, существенной, — открыть те общие начала, которыми условилась деятельность Стефана Яворского и Феофана Прокоповича во всех родах, то коренное определение каждого из них, которому подчиняются и из которого вытекают все прочие, и показать их значение в развитии русской жизни — вот как я понял смысл заданного мне труда и что старался исполнить.

Итак, из всех сочинений Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, из всех фактов их частной и гражданской жизни, в этой диссертации будет говорено только о тех, в которых проявляется их существенное определение.

Если по прочтении этого труда будет ясно необходимое значение Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, цель будет достигнута и самый труд будет оправданием задачи.

* * *

Христианство, в сущности своей единое, представляется нам теперь в форме трех главных вероисповеданий. От православной церкви, сохранившей в себе всю полноту неповрежденного откровения, от единой и единственной Христовой Церкви отпал западный мир Европы и, выразивши притязание быть церковью, явил католицизм. Католицизм, в свою очередь, заключая в себе противоречие, вызвал его к проявлению в форме протестантизма. На эти два начала распался западный мир Европы, их борьбою условливается доселе его развитие.

Нам должно определить, каким образом церковь католическая (мы называем и будем называть ее церковью потому только, что в ней было притязание быть церковью) и протестантизм относятся к православным началам, к Церкви в строгом смысле[1].

Очевидно, всякое отпадение от Церкви как нарушающее ее определение всеобщности и единства не может быть условлено самою церковью и предполагает необходимое вторжение в нее постороннего начала.

---

[1] Считаю необходимым заметить, что я пишу для православных исключительно; принимаю за основание и не доказываю, что церковь православная есть действительно Церковь и что католицизм и протестантизм суть уклонения от нее. Следовательно, я не могу и не буду вести спора с иноверцами. Вопрос между ними и православными лежит вне моей диссертации.

Так было на Западе. Христианство, водворившись на римской почве, подпало влиянию языческой древности, и католицизм явился отражением христианства в латинском представлении. Германские народы, покорившиеся новому христианскому Риму и принявшие от него первые начала образованности, приобщились тому же искажению религиозных понятий. В чем же это искажение заключалось?

Прямого отрицания, умышленного отвержения в нем не было. В католицизме удержалось понятие о церкви, о догматах и обрядах, но в силу исключительно практического начала, преобладавшего в западном развитии, это понятие постепенно темнело и наконец, перейдя в явление, оно осуществилось в форме государства. В нем повторились все свойства церкви, разумеется, в другом виде. Идея единства условила монархическое правление, характер вселенскости исказился до понятия о всемирном обладании, пропаганда приняла характер завоевательного стремления.

Такое превращение Церкви в государство, в понятиях народов западных, было не случайно. Проникнутые мыслью, что единство веры может достойно проявиться в единстве политическом, они признали власть государственную за принадлежность Церкви как таковой. Поэтому то избранное лицо, в котором эта власть постоянно и без раздела сосредоточивалась, должно было воплощать в себе идею Церкви, представлять собою ее живую силу. Таково значение Папы. Откровение, как факт совершившийся, конченный, полное сознание истины и вытекающая отсюда непогрешимость признаны были в нем постоянно присущими и в равной степени полноты и совершенства переходящими от одного наместника святого Петра к другому.

Исключение одного лица, представлявшего собою церковь, из всеобщего закона развития сообщило Западной церкви характер отвлеченной неподвижности и разлучило ее с остальным человечеством. Ничем не наполненная бездна разделяла папу, и в его лице церковь, от всех частных лиц. Последние, в строгом смысле, из живых членов церкви становились ее подданными, и место определялось им не в ней, а под нею. Через это была убита жизнь Церкви. То, что развивалось в католицизме, принадлежало не церкви, а двум другим началам, с которыми она себя связала. Не церковь жила, а развивались государство и наука в пределах церкви.Отсюда, при внутренней мертвенной неподвижности католицизма, его богатая и разнообразная деятель-

ность.

Но Римско-церковная мысль лежала тяжелым игом на племенах германских. В их народном духе заключалось совершенно противоположное этой мысли стремление каждого лица к единичному развитию. Это стремление в сфере государства выразилось феодализмом, в сфере религии протестом свободно развивающегося лица против церковно-государственной власти. Протестантизм освободил науку и государство, которые Римская церковь думала навсегда заключить в своей сфере, деспотически подчиняя их своим условиям, но отрицание церкви в ее ложных притязаниях получало на Западе значение отрицания Церкви вообще. Уничтожив то отношение, само в себе ложное, в которое католицизм поставил частные лица к неподвижному символу церкви, отвергнув начало подчинения, в силу которого первосвятители Римские держали под собою весь Западный мир, протестантизм не мог заменить его и навсегда лишился возможности водворить в своей сфере согласие и единство. Он должен был отрицать видимую церковь и признать произвольное стремление изолированного лица к Богу — религиозность. Отсюда дробление протестантизма на множество сект и учений.

Итак, в католицизме предстает нам идея единства, но эта идея, понятая отвлеченно и заключенная в символ, не проникает христианского человечества. Напротив того, в протестантизме являются отдельные, частные лица, с живым религиозным стремлением, но не способные вознестись до общего и потому разобщенные между собой.

Ни там ни здесь мы не видим Церкви как живого явления, но узнаем две отвлеченные ее стороны.

Церковь вполне выражает свое сознание о себе самой, называя себя духовным телом, которого члены суть все верующие, а глава есть сам Христос. Следовательно, понятие Церкви воплощается не в одном лице, как ее представителе, а во всей совокупности христианского человечества.

Дух Божий постоянно живет в Церкви, то есть в живой совокупности ее членов, а не в одном из них в особенности. Поэтому Он живет в каждом частном лице, поколику это лицо есть член церкви. Отсюда рождается для каждого обязанность блюсти в себе свое определение как члена церкви. В католицизме эта обязанность выполняется внешним юридическим актом признания папы, хотя бы даже это признание было вынуждено насильно. Православная цер-

ковь взыскательнее: она признает только того членом Церкви, кто исповедует ее внутренно, пребывает с нею в союзе веры и любви. Очевидно, чем выше требование, тем выше становится лицо.

Итак, удерживается в Церкви значение каждого лица и не разрывается единство. Это примирение двух начал, по-видимому противоположных, эта живая полнота, есть исключительная принадлежность церкви православной.

Католики и протестанты расторгли эту полноту и удержали две отвлеченные стороны церкви. Каждая из этих сторон развилась особенною сферою и выразила притязание на полное обладание истиною, исключительность. В этой односторонней исключительности лежит их ложность и невозможность искуственного их примирения.

Отношение двух вероисповеданий Западных к Церкви, понятое таким образом, объясняет взгляд католиков и протестантов на православие.

Те и другие никогда не отрицали православия безусловно; но, пребывая в своей ограниченной сфере, отвлекали от него и постоянно удерживали в виду ту сторону, которая была им доступна и с которой они сочувствовали. Поэтому, принимая терпимость нашей церкви за равнодушие, за признак отсутствия самобытности, они долго питали надежду двинуть православных на один шаг вперед, думая через это склонить их к соединению с ними.

Наша церковь являлась им чем-то неполным. Они видели в ней момент развития, предшествующий тому, на котором они сами стояли, и заключающий в себе его зародыш. Она была между ними среднею сферою, на которую те и другие изъявляли притязания, в их понятии законные[1].

Но борьба католицизма и протестантизма не остановилась у пределов нашей церкви. Она отозвалась в ней самой. Некоторые из ее членов подпали влиянию религиозных начал Запада и повторили в ней борьбу, совершавшуюся за ее пределами. Возможность этого явления заключалась в

---

[1] Католики и протестанты некогда горячо спорили между собою за нашу церковь. Много было написано с той и другой стороны для преклонения православных. Перечень сочинений по этому предмету можно видеть в «Рассуждении о книге, именуемой Православное Исповедание веры и пр., читанном в публичном собрании С.—Петербургской Александро—Невской Академии 1804 года, Кандидатом Богословия Алексеем Болховским».

существе православного начала, в его полноте; самый факт был условлен влиянием извне. Явивши в своей сфере две односторонности и сохранивши свою самобытность, Церковь обличила на себе их ложность и поставила себя бесконечно выше обеих[1].

Итак, современное явление католического и протестантского начала и их борьба в нашей церкви, как двух отклонений от нее, в ней самой получает значение самого сильного опровержения католицизма и протестантизма. Этот момент раздвоения и борьбы выразили собою Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Вот их значение в истории православной церкви вообще. Но Стефан Яворский и Феофан Прокопович были русские, их сфера действия была Россия; следовательно, показавши возможность их явления из отношения Церкви к католицизму и протестантизму, мы должны будем изучить их как явления русской жизни. Вот в чем мы полагаем существенное определение Стефана Яворского и Феофана Прокоповича.

Задача нашего труда: явление и борьба католического и протестантского начала в православной Церкви в России, в лице Стефана Яворского и Феофана Прокоповича.

Этот факт повторился в трех сферах.

В сфере отвлеченного, церковного учения, он выразился двумя богословскими системами.

В сфере государства им условилось определение отношения власти духовной к власти светской.

Наконец, в сфере литературы он обнаружился двумя родами проповедей и торжественных слов.

Поэтому эта диссертация распадается на три части.

Стефан Яворский и Феофан Прокопович как богословы, как сановники церкви, как проповедники.

---

[1] Здесь кстати привести слова одного немецкого писателя, который, как кажется, угадал, почему было нужно влияние католицизма и протестантизма на православную церковь: es ist nicht genug, dass ein Organism sich eines Giftes erwehrt, sondern dieses erst in sich verzehren soll, um dem vergiftenden Einfluss von aussen einen heilenden, gleichfalls in sich erzeugten, nach aussen entgegen zu setzen. — Бадер «Morgenl und Abendländ Catholicismus».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ И ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ КАК БОГОСЛОВЫ

В IX и X веке мелькают в отрывочных свидетельствах летописей первые следы христианства в России. В конце X в. Владимир торжественно принимает крещение, и Россия входит в состав Восточной церкви. Вскоре и отдаленные северные области озаряются светом христианства. Такое быстрое обращение, почти без всякого сопротивления со стороны язычества, представляет едва ли не единственный пример в истории.

Другие народы долго и упорно отстаивали свои древние верования и сдавались медленно, уступая внутреннему убеждению или внешнему насилию. В борьбе с христианством они узнавали и начинали понимать его; борьба была для них процессом постижения. Но этот процесс совершался вне церкви. Вступая в нее, они вносили с собою готовые об ней понятия, образовавшиеся в периоде язычества, и удерживали их навсегда.

У нас не было такой борьбы. Язычество скоро исчезло из сферы религии и затаилось в глубине поэтических народных преданий. Только изредка и местами оно проглядывало в форме обрядов.

Народ русский не изъявил притязания понять христианство вне церкви; он вступил в нее доверчиво, без сопротивления, без прекословия, и постепенное, необходимое усвоение христианства в сознании и в жизни началось и продолжалось для него в сфере самой церкви. Церковь благословила первый шаг его развития.

Приняв от другого народа, стоявшего на высокой степени образования, готовую религию, церковь, устроенную во всех ее частях, русский народ не мог внезапно усвоить себе все содержание и все богатство новой веры. Ее внутренняя, отвлеченная сторона еще не была ему доступна, и он довольствовался созерцанием ее внешних образов.

Догматы, обряды, даже личный характер святителей

сливались для него в одно безразличное целое, только с внешней стороны ему доступное.

Между тем нравственные начала христианства создавали новую жизнь. Перерождение, совершившееся после крещения в личном характере св. Владимира, стоит на первых страницах истории христианской Руси как символ явления, повторившегося в целом народе. Это проникновение всей его жизни, семейной и государственной, религиозным началом совершалось через личное влияние святителей, посредством проповеди и письменных поучений.

Отсюда то высокое значение, которое получало в то время каждое духовное лицо в глазах народа, не различавшего в нем человеческой личности от священного сана. Отсюда же произошла первая русская ересь, возмутившая тихий строй нашей древней жизни, ересь стригольников[1].

Греческие святители, занимавшие в продолжение многих веков почти исключительно верховные кафедры в России и стоявшие по своему образованию гораздо выше своей паствы, могли только присутствовать при медленно совершавшемся народном развитии, предварять и исправлять заблуждения. Но религиозное созерцание первых веков, как мы сказали, ограничивалось внешними образами, поэтому все внимание святителей было обращено на соблюдение во всей чистоте и правильности обрядовой — внешней стороны богослужения. В числе немногих памятников, до нас дошедших от нашей древности, сохранились целые ряды вопросов и ответов, которыми пересылались наши духовные лица[2].

---

[1] Стригольники, заметивши, что некоторые священнослужители платили деньги при поставлении и вели жизнь порочную, усомнились в действительности таинств, ими совершаемых. Патриарх Константинопольский Нил по этому случаю написал им послание, в котором он подробно объяснил,что *«ино еже взимати мзды поставления для, ино же о нужных потребах исторы»*. Преемник Нилов, Антоний, также обличал их заблуждения и толковал, что должно различать в священнослужителях их греховную личность от их священного сана: *«егда священник службу служит, тогда имети его, яко Христа в Сионе... и тако достоит причаститися от руки его... и не разсужай и не распытовай о ереи Божии, аще достоин или ни* и т.д.» (Акты Истор. т.I. 4 и 6.). С первого взгляда, стригольники представляют некоторое сходство с протестантами. но в сущности они совершенно им противоположны.

[2] Древнейшие из памятников этого рода напечатаны в «Русских Достопамятностях»: правила Иоанна Митропол. Русского, правила Кирилла Митропол. Русского, и в «Памятниках Рос. Словес. XII века»: Вопросы черноризца Кирика или Кириака, предложенные Новгород. Епископу Нифонту, Прибавление к церковному уставу Новгородского и Белгородского святителей и пр.

В них заметно одно постоянное стремление определить церковные обряды во всех их подробностях, самых мелочных, иногда даже вовсе посторонних. Других, более глубоких интересов, догматических вопросов не было и не могло быть.

Так, до самого XVI века жизнь народная более и более проникалась религиозным началом под непосредственным влиянием духовенства, определялись обряды и затруднительные случаи в приложении церковных правил, отвлеченная же сторона религии оставалась для большинства недоступной. Общее определение этого периода есть формализм.

Но между этим формализмом и формализмом церкви Западной такая же разница, какая между односторонностью, как преходящим периодом в жизни народа, и односторонностью, как определением его существа, как органическим недостатком, от которого он никогда не освобождается.

В России господствовал формализм, пока внешние образы исключительно были доступны народу и еще не начиналось его теоретическое развитие; в то время не могло не быть формализма. В католицизме самое развитие умственной деятельности совершилось под определением формализма, который господствовал там как постоянное стремление. Но в сущности русского народа лежала необходимость освободиться от этой односторонности, и сама церковь, осудив ложность его ограниченного религиозного созерцания, возвела его на высшую ступень.

Этим подвигом церкви открывается XVI столетие. Поводом к нему была реформа, известная под названием книжного исправления, далеко, впрочем, не выражающем всего ее значения. Изучение начала и хода книжного исправления не входит в объем этой диссертации.

Оставя в стороне вопросы о том, когда и откуда вошли в Россию предания, несогласные с преданиями греческими, кто первый заметил разницу и вследствие какой мысли приступлено было к исправлению, мы ограничимся показанием общего значения книжного исправления. Как переход от одного момента к другому, оно получило свою важность от встреченного им упорного сопротивления. Противодействие формализму вызвало его к самому резкому проявлению и произвело раскол.

Если бы книжное исправление было понято всеми, оно

осталось бы тем, чем оно было при самом начале, делом литературным, но в эпоху формализма, в эпоху верования в букву, всякое изменение формы и буквы казалось изменением существенного, святого. Не двуперстным ли сложением, не по старым ли книгам, не силою ли осьмиконечного креста спасались наши предки, многие православные цари, и воссияли на Руси целые лики святых? Вот главное возражение, которое противополагали староверы нашим святителям. Оно повторялось и доселе повторяется во многих краях России, оно волновало целые массы народа, дотоле неподвижные, так резко в нем выражался характер кончавшегося периода.

Вследствие такого возражения, вопрос должен был обобщиться, и частные споры о сложении перстов, о старых и новых книгах, о вторении и троении аллилуйя и многие другие слились в один: в чем заключается сущность религии и в чем предмет веры, в букве или в ее значении, в иконе или в том, что на ней образуется, вообще в форме или в мысли?

Во всей ясности поставлен этот вопрос и логически строго разрешен св. Димитрием Ростовским в начале книги «О Брынской Вере». Из апостольского определения веры он выводит, каков должен быть ее предмет. Мы выпишем это место оттого, что в нем заключается вся сущность спора с раскольниками.

«Есть вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых».

Следует истолкование этих слов: «Вера есть то, чесого очи твои плотские не видят, ни руци твои осязают, сердце же твое, ум твой, несумненно в себе утверждают, яко тако есть, а не инако: то вера.

Не видим Бога, Бога бо никтоже виде нигде же, глаголет Иоанн Богослов, несумненно же веруем быти Бога: то вера.

Не видим тройческих лиц во едином Божестве и т.д.

С о п р о т и в н о ж е:

Все, еже очи наши видят, и еже руци наши осязают, несть се вера, но вещество зримое, осязаемое: якоже и апостол глаголет; упование видимое несть упование, еже бо видит кто, что и уповает и т.д.

Все же, еже очима зрится и руками осязается, несть вера, но вещество видимое, осязаемое; и всяк веруяй в вещество видимое, осязаемое, не имать правыя христианския веры, ниже имать части с верными, но часть его со

идолопоклонники: тии бо в вещество зримое и осязаемое верили, и дело рук своих боготворили, и веществу зримому и осязаемому, аки Богу, покланялися.

Вера раскольническая есть ли правая вера?

Исповедуют учители Брынскии веру во единаго Бога, а в веществе зримом и осязаемом Божества ищут, и в веществах зримых и осязаемых веру свою полагают.

Старая икона, то их вера.

Осмиконечный крест, то их вера.

Седмь просфор в литургисании, то их вера.

Старыя книги, то их вера.

Сложение перстов по их нраву, то их вера и т.д.

Все то вещество осязаемое, а не Бози.

А понеже не Бози: убо не вера и т.д.[1]

Итак, беспрестанное противополагание веры старой вере новой, самое название староверов, которым себя заклеймили не понявшие книжного исправления, оправдывается как взгляд старого периода на новый.

В нашей церкви совершилось явление обратное тому, которое часто повторялось на Западе. В католическом мире всякое движение вперед необходимо принимало форму восстания против неподвижной церкви и подвергалось преследованию как пагубное нововведение. Протестанты западные (мы принимаем это слово в самом обширном смысле) представляли собою начало развития и отрицали в церкви ее неподвижность. У нас было наоборот. Церковь как живое начало ступила вперед: оторвались от нее представители упорной в своей неподвижности старины. На нее пало неправое обвинение в нововведении.

Оправданием книжного исправления внешняя, обрядовая сторона религии была различена от стороны внутренней, от догматов. Вторая признана за существенную. Вследствие этого могло родиться стремление постигнуть эту отвлеченную сторону, неуловимую для взоров чувственных и доступную одной мысли, открылась возможность теоретического развития в сфере церковного учения.

Это развитие началось под влиянием католического Запада.

[1] «Розыск о раскол. Брынской вере». Гл. 1. 2. 3. 4.

* * *

Первые сношения католиков с православной Русью восходят в глубокую древность.

Не упоминая о посланных св. Владимиром для узнания Римской веры, ни о посольстве к нему от папы с любовью и честью[1], мы имеем достоверный памятник сношений Изяслава с Григорием VII (1075), письмо Иннокентия III к русскому духовенству, посланное им по взятии Константинополя крестоносцами (1207), письмо Гонория III ко всем королям русским (1227), Григория IX к Георгию Всеволодовичу (1231), того же Григория IX свидетельство о пребывании в Киеве какого-то Ульрика и других католиков (1234)[2] и пр. Целый ряд этих памятников, собранных в «Historica Russiae Monumenta», показывает нам, что внимание пап постоянно было устремлено на Россию. Обращаясь непосредственно к ее князьям или действуя на них через Ливонский орден и Польшу, они старались оторвать ее от Восточной Империи и ввести в состав государств Запада. Чисто политическая цель выражается в самом характере послания. Папам нужно было привести русских в свое подданство, и вот почему, изъявляя снисходительную терпимость к обрядам православным, они старались прельстить громкими обещаниями и титулами знаменитейших из наших князей, Романа и Даниила Галицких, Александра Невского и других. Но усилия католиков остались тщетными.

В XV столетии акт соединения церквей на Флорентинском соборе послужил предлогом папам настоятельнее требовать обращения России. Несколько спустя, дипломатические сношения Иоанна III с другими державами сблизили Россию с Западом и открыли вход в нее иноверцам. Хотя Исидор, обличенный в отступничестве, должен был бежать из России, но Римские епископы в своих сношениях с Иоанном III, Василием и Иоанном IV показывали вид, будто не знают, что акт соединения был отвергнут Россией, и считают великих князей Московских готовыми присягнуть наместнику св. Петра в послушании и верности: jurare obedientiam et fidelitatem Pontifici electo et coronato, это

[1] «Никон. лет.», т. I.

[2] Это известие совпадает с Длугошевым об изгнании в XIII в. из Киева приора с монахами, вероятно ,францисканцами, которым была поручена пропаганда в России.

условие встречается всегда во главе других; о разногласиях в догматах веры упоминалось обыкновенно в конце[1]. Но русские князья, за исключением Галицких, и цари Московские не внимали предложениям пап.

Чувство национальной исключительности, сливавшееся с искреннею приверженностью к православию, разобщало русских с иноверцами и не терпело постоянных с ними сношений. Тем менее возможно было влияние католицизма как учения. В эпоху формализма не могло быть споров о догматах. Когда католики вызывали православных на прения, последние от них отказывались и предлагали католикам обратиться к ученым грекам. Обряды Западной церкви рознились с нашими, и этого было довольно для возбуждения к иноверцам неприязненного чувства[2]. Этот взгляд соответствовал той степени религиозного сознания, на которой стояла в то время Россия.

Между тем католицизм вступил в новый фазис своего развития. Реформация, оторвавшая от него всю Северо-Западную Европу, вызвала его на решительную борьбу. Нужно было удержать в повиновении страны, где еще боролся вековой авторитет с духом нововведения, и снова покорить отпавшие.

Из последних сил в основе своей потрясенной церкви неожиданно возникло завоевательное ополчение, снабженное всеми внешними средствами, какие только мог придумать изобретательный, практический гений Рима — орден иезуитов. В лице этого ордена Латинское начало устремилось на вторичное завоевание Германского и Славянского мира. Центром действия иезуитов на Севере была Польша, главным деятелем иезуитской пропаганды — Поссевин. Сам Иоанн IV открыл ему вход в Россию, обратившись к папе с просьбою быть его заступником перед Баторием. Папа, уже терявший надежду обратить Россию, обрадовался давно желанному случаю и отправил к царю не посла, non legatum, sed in sacris litteris eruditum hominem rebusque gerendis apprime idoneum ex societate Jesu P. Anto-

---

[1] H. R. M. CXXIV, CXXX, CXXXI и пр.

[2] Даниил Галицкий, обращаясь к католицизму, испросил только позволение совершать службу на заквашенных просфорах. «Histor. Russiae Monumenta», Tomus I, LXVIII. Взгляд того времени сохранился у раскольников: см. выписки из разговора Констант. Панагиота с Иоанном Азимитом в «Обличении неправды раскольнической Иеромон. Неофита».

nium Possevinum[1]. При официальном дипломатическом поручении Поссевин имел тайный наказ разведывать о России и распространять на нее круг действия ордена.

С этого времени наши отношения к Западной церкви изменяются. Вместо прежних открытых политических сношений, посольств и переписок с папами начинаются тайные и хитрые действия иезуитов, уже единственных представителей католицизма для России. Влияние Западного учения на православие, борьба двух церквей в недрах самой России, богословские споры, в которых самые противники католицизма испытывают его влияние, все это ведет свое начало от иезуитов, со времени основания ими в Польше, Литве и Малороссии училищ, в которых ценою отступничества наука Западная продавалась православным.

Два средства, постоянно удававшиеся ордену, были употреблены против России. При Иоанне Грозном и Самозванце они старались проникнуть в государственное управление и связать свои выгоды с выгодами светской власти, но они не могли удержаться в Северной России и должны были обратиться на Юг. Южная Россия, еще в XIII ст. покоренная Литвою, потом оторванная от Московской митрополии, издавна терпела притеснения от Ягелла и Витовта, великих князей Литовских и папских наместников[2]. Короли польские ревностно содействовали видам пап жестоким гонением на православие. Под покровительством светской власти иезуиты открыли свои действия. От первых их училищ, Виленского, Гродненского, Краковского и Путивльского, распространились многие другие, обнявшие всю Малороссию, и в непродолжительное время орден захватил в свои руки воспитание юношества. Это второе средство удалось ему. Таким образом была приготовлена Уния. Пощадили язык, который любил и понимал народ, оставлены были прежние обряды; позволили даже читать Символ без прибавления; но вытребовали признания Папы, и католицизм воцарился в формах православия.

В противодействие Западным учениям, основана была Киевская Академия. Патриарх Феофан благословил ее, проезжая из Москвы через Малороссию; Петр Могила дал ей прочное устройство и обогатил вкладом; но могла ли она

---

[1] H. R. M. CCXIII.

[2] H. R. M. LXIX. CXXII. Папа Мартин V назначал Ягелла и Витовта своими наместниками в Южной России и даже в Новгороде и Пскове.

избегнуть господствовавшего влияния, когда все ученые, в ней преподававшие, ездили учиться на Запад, в Львов, Рим и Париж, когда самую науку они черпали из отравленного источника? Поэтому клеймо католицизма лежало на лучших умах того времени, даже на многих защитниках нашей церкви.

Но в то время, как Южная Россия теряла дух православия, в то время, как Киевская Академия действовала против католицизма католическим оружием, в Москве образовался новый ученый центр, основана была другая Академия. Начало ей положено было в конце XVII столетия, но смута и раздоры препятствовали ее развитию. С прибытием из Греции братьев Лихудов, она получила важное значение сильного противодействия католическому влиянию, распространявшемуся с Юга через ученых, приезжавших в Москву из Киева, и с Запада, из недавно присоединенного Смоленска и Полоцка. Академия Московская, принимая к себе ученых греков, убегавших в единоверную Россию от турецкого гонения, представляла собою православное начало в борьбе с католическим.

Старанием Лихудов и патриарха Иоакима начался в Москве строгий разбор всей Южной и Западной литературы. Некоторые книги были сожжены, многие исправлены, другие опровергнуты. Братья Лихуды особенно старались искоренить учение о времени пресуществления в Евхаристии, вошедшее почти во все богословские сочинения XVII столетия. Пространное учение их об этом предмете изложено в книге «Акос», а общее опровержение всех догматов католических в прекрасном их сочинении, доселе не изданном, под заглавием: «Спор Лихудов с иезуитом Рутиком» [1]. Противная партия, зараженная католическим влиянием, оказывала со своей стороны упорное сопротивление. Симеон Полоцкий, ученик его Сильвестр Медведев, Ян Белободский[2], скрытый иезуит, приехавший в Москву для занятия места в Академии, и многие другие, скрывавшие свои имена, распустили множество рукописных пасквилей против Лихудов. С появлением каждой новой книги споры возобновлялись, и опровержениям и ответам не было конца. Но партия, преданная католицизму, ослабевала: Симеон Полоцкий умер, ученик его Сильвестр Медведев

[1] См. «Словарь Дух. Писателей».
[2] Там же.

должен был принести покаяние, и совершилось очищение церковного учения от примеси западных преданий. Патриарх Иоаким в 1690 г. открыл собор торжественным словом, в котором он изложил историю католического влияния и переименовал все отвергнутые церковью книги, несколько на Юге напечатанных служебников и требников, сочинений Кирилла Транквиллиона, искаженный катехизис Петра Могилы, некоторые книги Иннокентия Гизеля, Сильвестра Коссова, Симеона Полоцкого и других. Наконец, он обратился к южному духовенству, которое после непродолжительного спора изъявило свое согласие[1].

С этого времени литературное влияние католического Запада стало исчезать. Последнюю преграду против него положил Петр Великий указом, данным 1720 г., октября 5, Киевской и Черниговской типографии: ни одной книги, Духовною В. Российскою коллегиею не опробованной, не печатать.

Вот в немногих словах история католического влияния на нашу церковь. Результатом его в сфере церковного учения, которое теперь занимает нас исключительно, было стремление создать богословскую систему по образцу Западно-Римской.

Мы должны определить характер католической системы.

Главное свойство католицизма как учения заключается в насильственном сочетании двух начал, церковного и философского. Первое является в положительном содержании религии, основанной на авторитете церкви; второе — в отвлеченной мысли, стремящейся доказать это содержание и развить его логически. То и другое начала католицизм признает и силится совместить в себе. Отсюда вред для обоих. Догматы теряют первоначальный характер свободного откровения и низводятся на степень правильных выводов. Церковь, как будто потеряв веру в себя, ищет внешней опоры и призывает на помощь философское начало; но, вводя его в свою сферу, она необходимо стесняет его, не дает ему свободного развития из самого себя и ограничивает его деятельность доказыванием данного, извне на него возложенного содержания, резонированием

[1] «Словарь Дух. Писателей», ст. *Лихуды* и *Иоаким*.

над определенными истинами — рационализмом; следовательно, держит его на степени рассудка. Отсюда возможность философии рассудка в сфере церкви — схоластика. Плодом ее развития была богословская наука, система, обнимающая все догматы церкви в одно стройное логическое целое. Эта система, окончательно формулированная на Тридентинском соборе, была признана за систему самой церкви и получила догматическое значение.

Но, вопреки церкви, авторитет ее и рассудок не были и не могли быть примирены. Они оставались постоянно чужды один к другому, и это отчуждение ясно выражалось в единственно для них возможной форме сочетания, в форме логического заключения. Католическая система во всей своей совокупности и каждый отдельно взятый ее догмат представляется правильным силлогизмом. На месте первой посылки являются общие мысли, так называемые очевидные истины; на месте второго — тексты из Писания или Предания, которые подводятся под первую посылку как факты, получающие смысл и значение от общей мысли. Заключение дает доказанное положение, логически оправданный догмат.

Вот из каких начал сложилось стройное, правильное здание католической системы. В форме общих мыслей вкрались в церковь латинские понятия и отравили все учение. Второе начало, Писание и Предание, вообще положительное откровение, могло получить место в системе только как доказанное; иначе сама система не имела бы значения для тех, которые вне церкви; а для членов церкви, признающих ее божественный авторитет, доказывать догматы, труд излишний[1]. Всякая система имеет притязание

[1] Этим определяется разница между церковною системою и церковным катехизисом. Система есть слово церкви ко всем без исключения, даже к тем, которые не признают ее; ибо в системе церковь сама себя доказывает. Катехизис есть слово церкви к ее членам, сильное только в ее сфере и предполагающее признание ее авторитета. В катехизисе церковь не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должен верить и как должен жить каждый ее член. В катехизисе тексты имеют значение свидетельств, отнюдь не доказательств. Напр., церковь говорит, что Бог есть дух, всеблагий, вечный и проч., и на каждый из этих предикатов приводит тексты. Очевидно, этим свидетельствуется, что напечатанное в книге под заглавием: «Пространный Христианский Катехизис Правосл. Кафол. Восточ. Греко-Российской церкви», есть действительно учение Православной церкви; ибо то же самое выражено ею и в другом месте, именно в Св. Писании. Следоват., предполагается вера в Церковь - Система, наука церкви, невозможна и противна существу Церкви. Православная церковь никогда не излагала своего учения в форме системы; но она постоянно имела катехизисы.

на всеобщность; она необходимо должна иметь принудительную силу для каждого. Поэтому в начале церковной системы необходимо было доказать, что действительно есть откровение, есть божественный авторитет, есть церковь[1].

Но, доказывая себя, церковь выходит из своей сферы, следовательно, лишает себя возможности безошибочного определения. Она прибегает к чисто человеческим средствам, легко вводящим в заблуждение, к выводам a priori и к историческим свидетельствам. На таком шатком основании (ни в каком случае не получающем обязательной силы, безусловной достоверности, исключающей всякое сомнение, всякое личное исследование) выводится все здание церковного учения. От этого первого положения все остальные, из него вытекающие, удерживают свойство положений условных.

Все, сказанное нами о католической системе, относится вообще ко всякой церковной системе. Элемент философский, отвлеченная мысль необходимо только прилагается к готовому содержанию, как нечто случайное, постороннее. Мысль Римской церкви слить эти два начала в одно была мыслью ложной, следовательно, самая наука, как наука церкви, происходит от ложного требования, от неразграничения двух сфер.

В бытии Церкви лежит ее разумное оправдание, и рассудок со своими вопросами, сомнениями и доказательствами не должен иметь в ней места[2].

---

[1] Писание и Предание суть два проявления одного Откровения в церкви. Авторитет Писания и Предания предполагает факт Церкви, но никак не наоборот. Поэтому должно начинать с Церкви. Католики и протестанты в своих системах поступают иначе. Первые начинают с Предания. (Мы говорим здесь о католиках XVI и XVII ст. и исключаем отсюда некоторых новейших богословов, освободившихся от прежних тесных понятий, н. п. Молера). Протестанты начинают с Писания. Но вне церкви не может быть доказан ни авторитет Предания, ни авторитет Писания. Мы увидим это из двух неудачных попыток.

[2] Может быть, нам скажут: если Церковь не должна доказывать ни одного своего догмата (ибо, доказывая один какой бы то ни было догмат, она доказывает себя вообще, как церковь, а доказывая себя, выходит из своей сферы и лишает себя возможности дать безусловное, никакому сомнению не подлежащее, определение), то каким образом оправдать все те сочинения, составляющие лучшую славу духовной литературы, в которых так блистательно Святые Отцы первых веков защищали и доказывали догматы церкви против еретиков и неверных? На это мы заметим, во-первых, что творения Святых Отцов, которые признает и почитает церковь, как согласные с ее учением, содержат в себе не слово церкви, а слово частных лиц - ее членов. Во-вторых, они имеют отрицательный характер сочинений полемических. Не церковь в них

Противоречие, допущенное Римскою церковью, должно было разрешиться ее погибелью. Философское начало, ею не удовлетворенное, с полным правом восстало против всякого ограничения его свободы, против авторитета, против церкви, мечтавшей остановить его развитие. Отсюда их распадение и борьба, доселе раздирающая Западную Европу, борьба науки и религии, противоречие веры и знания и неудачные попытки примирить их в философской религии или в религиозной философии.

Сказавши о характере католицизма как системы, мы должны представить очерк ее содержания.

Источниками будут нам служить каноны и декреты Тридентинского собора и катехизис Тридентинского собора, пособием к этим источникам «Символика» Молера.

Мы примем за основание акты Тридентинского собора потому, что они содержат в себе полнейшее выражение католического учения, признанное всею Западною церковью. До окончательного разрыва с протестантами в самом католицизме существовала школа, державшаяся в самых важных вопросах тех мнений, которыми позднее овладели реформаторы. Представителями ее были: Контарини, Регинальд Поль и другие. Тридентинский собор окончательно осудил их учение и формулировал спорные догматы во всей строгости. Но каноны и декреты Тридентинского собора, отдельно взятые, едва ли могут быть поняты. Мы знаем из истории, сколько столкнулось на Тридентинском соборе разнообразных мнений и почти неуловимых оттенков в мнениях, сколько было споров и переговоров о каждом определении и как часто искренность была приносима в жертву примирительной цели. Для того, чтобы понять, какую мысль скрывала церковь под иным двусмысленным

доказывается, а опровергаются возражения, воздвигаемые против нее ее врагами. Как отрицательное, оборонительное орудие, рационализм всегда был допускаем церковью и нисколько не противен ее духу. Но это орудие, как случайное, употребляется частными лицами, членами церкви, против случайных же возражений частных лиц, ее врагов. Церковь истинна, и каждое слово ее истинно; поэтому всякое возражение против нее нелепо и может быть опровергнуто. Но опровержение не есть дело Церкви; она не обращает своего слова к непризнающим ее, а молится за них. Опровержение предоставляется частным лицам и может иметь значение и силу только против того, который предложил возражение. Возражение случайно, ибо не должно быть; поэтому и опровержение, им условленное, случайно. Но из того, что всякое возражение может быть опровергнуто, что всякому обвиняющему церковь может быть доказана ложность обвинения, никак не следует, чтобы сама Церковь могла и должна была себя доказывать.

выражением, под иным словом, по-видимому невинным, необходимы комментарии. Иезуиты, принимавшие деятельное участие в спорах и в редакции актов, в лице Лайнеза, Салмерона и Андрадия, вполне усвоили себе строго католическое учение, дополнили и развили его в том же духе. Они являются представителями чистейшего католицизма во всех позднейших богословских спорах и политических коллизиях церкви с властью светской[1]. Другая причина, заставившая нас обратиться к исчисленным источникам и пособиям, касается собственно нашего труда, эпохи, к которой относится наш предмет. Влияние католицизма как учения на нашу церковь началось после Тридентинского собора. Главным орудием католической пропаганды в России были иезуиты. Следовательно, этот момент особенно для нас важен.

В основание своей системы католики полагают два источника богопознания: Писание и Предание. Церковь определяет и объясняет смысл того и другого. Итак, Писание и Предание (в смысле по Преданию до нас дошедших догматов и обрядов) соответствует обьекту, факту в науке; церковь (или Предание в смысле способности понимать и толковать) — субъекту или способности познавательной. Эти два смысла одного и того же слова — Предания — очень часто смешиваются; отсюда сбивчивость в бесконечных спорах католиков с протестантами.

Представив Писание и Предание не как два проявления одного и того же церковного Откровения, но в раздельности от Церкви и в раздельности между собою, они должны были необходимо унизить одно для того, чтобы оправдать другое. Предание было поставлено выше Писания, и необходимость первого доказана тем, что Писание случайно (Scriptura fortuito edita), неполно (non omnia ad salutem necessaria continent), легко может быть перетолковано (in diversas partes flexibilis). Эти положения с их доказательствами составляют введение. Главное же положение самой системы, то, которое вынуждает все остальные как необходимые

[1] Молер в своей «Символике» строго различает догматы от их развития в науке, церковь от школы. Но, не говоря уже о том, что в некоторых случаях он по необходимости должен признать их неразрывную связь, это различение с православной точки зрения никак не может быть допущено; ибо те положения, которые прибавлены католиками от себя к учению церкви первых веков, мы не признаем за догматы. Они были результатами философского развития, и Тридентинский собор только возвел их на степень догматов.

из него выводы, есть догмат об оправдании, обнимающий вопрос о первобытном состоянии человека, о грехопадении, о законе и благодати. Все эти вопросы сливаются в один существенныйй вопрос религии — определить отношение человека к Богу[1].

Первый человек создан был из двух противоположных и по существу своему враждебных начал, духовного и плотского; следовательно, не имел в себе от природы единства и внутренней гармонии. Плотское начало постоянно стремилось поработить духовное, даже от грехопадения; но оно удерживалось в пределах, обуздывалось силою сверхъестественной способности, особенного и случайного дара Божьего, первобытною правдою (justitia originalis). Итак, самовольное движение плотского начала, похоть (concupiscentia), есть необходимое условие человеческой природы вообще, как двусложной, никак не грех, а только заключает в себе возможность греха. Утрата сверхъестественной правды была плодом грехопадения первого человека и в его лице всего человечества. Первородный грех определяется как отсутствие сверхъестественной правды. Таково учение схоластиков, Тридентинского собора, Беллармина, Андрадия и пр. Иезуит Пигий пошел еще далее и утверждал, что грех первородный вовсе не существует сам по себе, а только в своих последствиях, в повинности (in reatu).

Но грех может быть только при свободном произволительном нарушении закона; а так как первородный грех был следствием произволения только в первом человеке и на потомстве его лежит как необходимость, то в детях Адамовых он почти теряет свойство греха. Невольное движение плотского начала, поползновение к греху, есть самый малый, по себе простительный грех (peccatum veniale), или вовсе не грех.

---

[1] Мы ограничились изложением второй части католической системы, заключающей в себе учение о Боге ad extra, потому что собственно только эта часть принадлежит католицизму. Вопросы, в ней содержащиеся, суть по преимуществу вопросы Запада. Напротив того, учение о Боге ad intra — о Троице, о соединении в лице Спасителя двух естеств — развилось на Востоке. Последнее носит другой характер; оно чуждо рационализма и не представляет той внешней логической стройности, какую мы увидим в учении об оправдании и тесно с ним связанных вопросах. Только в одном догмате — об исхождении Св. Духа — католики отступили от Восточной церкви, и причиною их заблуждения был тот же дух рационализма.

Лишившись сверхъестественной правды, весь человек (secundum corpus et animam) стал рабом греха. Но не вполне исказилась его природа; не утратился, а только потемнел в нем образ и подобие Божие. Способность знать Бога и творить ему угодное, свободная воля, силы духовные (vires spirituales) пребывают в человеке падшем; но они скованы греховным началом и позволяют ему только стремиться к Богу и достигать до внешней правды (ad externam disciplinam), по мнению некоторых, даже совершать духовные подвиги (res spirituales)[1].

Падшему человеку дан был закон письменный, заменивший нарушенный им и в совести его начертанный закон. Но, лишенный сверхъестественной правды, человек не может его исполнить и остается рабом греха, повинным вечному осуждению.

Из этого состояния своими силами он выйти не может. Обещанный Искупитель, приняв на себя осуждение за его грехи, выводит его при содействии самого человека из закона в область благодати. В примирении человека с Богом, в обращении (in conversione) участвуют совокупно: предваряющая благодать (gratia praeveniens) и свободная воля самого человека, располагающая его к принятию первой. Становясь, вследствие своей веры, причастным заслуг Христовых, человек силою крещения вполне очищается от греха. Остающаяся в нем похоть не только прощается, не вменяется ему, но даже вовсе теряет свойство греха и становится условием его нормальной природы, как было до грехопадения. Она остается в нем для борьбы (ad agonem), этого необходимого условия человеческой жизни во всех ее моментах. Такова очистительная сила крещения. Им же человек обновляется, пересоздается, получает туне дар благодати — утраченную им сверхъестественную правду, способность побеждать греховное начало и творить угодное Богу. Поэтому отрожденный имеет возможность выполнить закон — оправдать себя пред Богом своими заслугами.

Итак, благодать очищает человека от соделанных гре-

---

[1] Отсюда развилось учение о возможности заслужить благодать, известное под названием доктрины de merito congrui. Сюда также примыкает вопрос о делах *неотрожденных*. Некоторые иезуиты утверждают, что и они могут совершать дела духовные. Протестанты отрицают. Первые смотрят в этом случае с точки зрения юридической на внешнюю сторону дела; вторые на внутреннее побуждение творящего.

хов, освящает греховное начало, и дает человеку возможность быть самому орудием своего спасения. Вследствие искупления всего человечества Христом, каждый христианин искупает сам себя, оправдывается делами. Слово *оправдаться* (justificari) католики принимают в смысле явить себя правым, возвыситься до правды, а не быть оправдану.

Возможность оправдания делами есть основное положение всего католицизма. Им доказывается необходимость дел, человек должен творить дела оттого, что делами он оправдывается.

Вера есть первое условие оправдания и заключает в себе только его возможность. Вторым моментом являются самые дела, которыми человек заслуживает спасение. На основании этой мысли, католики все места в Писании, и преимущественно в посланиях Павловых, в которых отрицается у человека возможность оправдания делами, относят к человеку ветхозаветному, неотрожденному духом, или к делам закона обрядового.

Отсюда выдается ясно основное заблуждение католиков. Не поняв значения закона как момента, они удержали ветхозаветное отношение человека к Богу и перенесли его в благодать. Поэтому католицизм может быть назван иудаизмом в христианстве[1].

Вот почему дела, внешние подвиги, стоят так высоко в католицизме, так исключительно господствуют в жизни, им созданной. Признав возможность оправдания делами и наследие вечной жизни за должное воздаяние, за вынужденную плату, церковь, через которую спасение человека совершается, упрочивала за собою исключительное право определять формально, какими делами можно заслужить спасение, и взвешивать и оценивать юридические дела своих подданных. При этом внутренняя сторона всякого дела, ускользающая от такой оценки, намерение, побуждение, мало-помалу уходили из виду, и таинственный, внутри самого человека происходящий процесс его примирения с Богом был выведен наружу, заключен в определенные юридические формы и подведен под расчет. Здесь, в сфере отвлеченного учения, зарыт корень блистательного исторического развития Западной церкви. Догмат об оправдании отдавал в полное и безусловное распоряжение папы все силы католического Запада.

Учение о возможности оправдания делами породило ложное понятие о таинствах. Не входя в подробности, за-

[1] Эта мысль подробнее развита ниже.

метим только, что католики смотрят исключительно на таинство само в себе взятое, отдельно от внутреннего расположения лица, над которым оно совершается. Они предполагают волшебную силу, присущую в веществе таинства, в воде, елее, слове, силу, которой действие оказывается неминуемо над каждым приступающим к таинству, независимо от веры, лишь бы не было с его стороны прямого сопротивления (non ponentibus obicem), а со стороны совершающего нарушения в чине совершения. Так лекарство вылечивает больного даже против его воли. Эту силу католики приписывали только таинству новозаветному, в противоположность таинству ветхозаветному (efficacia ex opere operato, et efficacia ex opere operante). Не все западные богословы принимали это учение. Alensis, Thomas, Durandus, Hugo, Gabriel и особенно Mensingerus его развили, другие — Bonaventura, Richardus, Gropperus — отвергали[1]. В актах Тридентинского собора выражение ex opere operato удержано. Поэтому католики постоянно противополагают таинство вере оправдывающей.

Человек может искупить себя делами, исполнить закон. Если же он может, то очевидно он должен, и кто не исполнит закона, тот повинен осуждению. Но грешнику, прибегающему к покаянию, Церковь властью, данной ей от Бога, отпущает вину и вечную казнь и заменяет последнюю наказанием временным, возлагает на прощенного грешника эпитимью, которую он сам за себя удовлетворяет. Так, в одном и том же акте, церковь разрешает и связывает.

Тот, кто умирает, не успев удовлетворить за себя, очевидно не может погибнуть, не может и спастись, пока вполне не расплатится. Отсюда необходимость третьего, среднего места прохождения, между адом и раем — чистилища.

Есть люди, не выполняющие закона, но есть и такие, которые совершают более, нежели сколько требуется, для их личного оправдания. Эти дела, сверх требуемых (opera supererogationis), составляют сокровище церкви, которым располагает Папа. Из этого избытка он уделяет, под известным условием, живым и мертвым, не успевшим представить за себя полного удовлетворения. Это условие может быть обращено в денежную плату — индульгенции. Таким образом, человек получает возможность оправдаться купленными им заслугами другого человека, который делается его искупителем. Вот основание учения de la réversibilité,

[1] См. «Mart. Chemnitzii Exam. conc. Trid».

так блистательно и умно изложенное гр. Местром.

Итак, одна мысль, одно заблуждение проведено сквозь всю систему — ветхозаветное отношение человека к Богу, закон, понятый как отношение нормальное, абсолютное, как результат нормальной же и необходимой борьбы двух по существу своему противоположных начал в самом человеке.

Католики не различили человека как лицо, каким он является в жизни под определением случайности — греха, от человека идеального, не различили двух сфер, сферы жизни, со всеми ее случайностями, и сферы благодати. Как явление жизненное, как лицо, человек постоянно носит в себе грех и никогда не достигает до святости, следовательно, и спастись не может. Наследие вечной жизни доступно ему не как лицу, а как человеку вообще, как человеку духовному. Освобождение от исключительного господства личности, возведение из сферы жизни в сферу благодати, есть акт оправдания и условливается, со стороны человека, отречением от своей личности, т.е. признанием греха, постоянно и необходимо[1] в ней пребывающего. В силу этого признания, имеющего значение не преходящего момента, но признания постоянного, как постоянен в человеке грех, последнее ему не вменяется. Такое отрицание личности не значит ее уничтожения, а только освобождение от ее исключительного господства. Человек остается лицем, остается в нем и греховное начало, но он уже не раб греха. Освобождение от греха условливается признанием его. Католики не поняли значения этого отрицания или поняли его как безусловное уничтожение, поэтому идея благодати была им недоступна.

Вот краткий очерк католической системы в ее основных положениях. Из них выводятся многие другие, образующие в своей совокупности одно стройное, крепко сплоченное целое. По-видимому, не было доступа сокрушительному сомнению, не мог ни один вопрос остаться без разрешения. Откровение облеклось в форму науки, вера и знание были примирены.

Иезуиты, усвоив себе эту систему, обработали ее сообразно с главной целью своего назначения. Они изложили ее в форме популярной, довели до той простоты и ясности,

---

[1] Дабы не подать повода к недоразумению, считаю нужным прибавить, что я разумею здесь необходимость не безусловную, но условленную первым грехом первого человека.

которая есть удел рассудочного мышления и потому бывает всегда так соблазнительна, так скоро прельщает большинство.

Таково было учение Западной церкви, когда началось его влияние на нашу церковь через иезуитские школы, богословские споры и целую литературу, наводнившую Южную и Западную Россию. Ей не было возможности, в тогдашнем ее состоянии, устоять против рассчитанного действия всех этих средств, и особенно против сокрушительной силы той внешней логики, которою в то же время была побеждена просвещенная и глубокомысленная Германия. Наше духовенство не могло понять, что самое то, что составляло силу иезуитской проповеди, чем ежедневно она прельщала и отводила от истинного пути целые области православного мира, что эта церковная наука, которою так хвалился Запад, была плодом стремления ложного, коренного заблуждения всего католицизма, стремления, противного духу православия, и которого церковь не знала и не должна была знать.

Вместо того, родилась мысль овладеть оружием католиков и употребить его против них: противопоставить католической системе систему православную[1]. В Киевской Академии началось обработывание и преподавание православного богословия как науки, и это был первый момент католического влияния. Мысль облечь церковное учение в форму системы была принесена к нам с Запада и привилась вследствие борьбы с иезуитизмом. Но, как мысль сама по себе ложная, она не могла сделаться мыслью всей Церкви и осталась достоянием частной школы; как противная духу Православия, она не могла привести к результатам православным и по мере ее развития более и более уклонялась к католицизму.

В этом отношении было бы важно составить историю православного богословия как науки, начиная с XVII столетия, мы увидали бы тогда из фактов, как рационализм в нашей церкви постоянно удерживал характер начала чуждого, и, как всякая система, совершив полный круг своего развития, необходимо или доходила до результатов ложных, или спасалась от них противоречием себе самой.

[1] Иезуиты проповедовали повсюду, что наше духовенство не знает свой веры; под этим они разумели, вероятно, отсутствие логической системы догматов. См. «Рассуждение о книге, именуемой Православн. Исповед. веры».

Итак, мысль о церковной системе была первым моментом католического влияния. Трудились над ее осуществлением воспитанники училищ западных, источники, форма изложения, самый язык были ими заимствованы от Запада, наконец, плоды их трудов представляют только слабые, смягченные сколки системы западной.

Находя в католицизме многие догматы, тождественные с догматами православными, наши ученые не усомнились принять и те доказательства, из которых их выводили католики. Отсюда, самые догматы получили ложный оттенок.

Вторым моментом католического влияния было заимствование доказательств из западных богословских сочинений. Должно заметить, что этому способствовало вторжение протестантизма в Россию. В борьбе с общим врагом католики и православные сблизились, и последние приняли от первых их готовое оружие. С этим словом мы переходим к Стефану Яворскому, ревностному противнику протестантов и главному представителю католического рационализма в нашей церкви.

Ни один из ученых богословов, ему предшествовавших, не представляет в своих сочинениях такого широкого объема и логического единства. От Стефана Яворского осталось только одно творение собственно догматического содержания, «Камень веры». Эта книга была им написана преимущественно для русских, которых поколебала протестантская проповедь; для убеждения их он изложил все православные догматы, оспориваемые протестантами (о почитании икон, креста, мощей, о евхаристии, о призывании святых, о душах святых, о благотворении представльшимся, о преданиях, о святейшей литургии, о постах, о благих делах и о наказании еретиков), представил на них доказательства и опровержения на возражения противников. Поэтому, вся книга представляет две стороны — положительную и отрицательную. В первой содержится изложение догматов православной Церкви с доказательствами: 1) из Св. Писания, 2) соборных правил, 3) св. отцов, 4) доводных показаний, на Св. Писании основанных. Во второй — опровержения протестантского учения, расположенные в том же порядке. Вследствие этой двойственной цели книга названа: «Камень веры, православным Церкве святыя сыном — на утверждение и духовное созидание, претыкающимся же о камень претыкания и соблазна — на

востание и исправление».

Под Камнем разумеется Писание, которое (по словам апостола) верующим честь, противящимся же — камень претыкания и соблазна.

Итак, «Камень веры» состоит из отдельных рассуждений и не представляет внешнего единства; но из отрывков, особенно же из доводных показаний, сведенных вместе, создается целая готовая система. Мы выпишем эти места в том порядке, в каком они должны стоять в католической системе, нами изложенной.

Учение Стефана Яворского о преданиях [1]. Прежде всего, должно ясно определить, какую цель предположил себе Стефан Яворский. Он хочет доказать протестантам, что Предание необходимо. Под словом Предание у него заключаются два понятия.

а) Предание как часть откровения, не вошедшая в состав Писания: «Предание зде нарицается учение некое, в Священных Писаниях, рекше в Библиях, неписанное, но от единаго другому явленое, и последовательно содержимое. Бывает же сицево учение и писано: обаче не в Библиях, сиречь не в Священных Писаниях, разве в книгах Отец святых, пастырей и учителей Церкви святыя».

б) Предание как постоянное право определять смысл Писания и решать вопросы, как живой авторитет Церкви. В этом смысле Стефан Яворский говорит: «В сицевых делех (т.е. в спорных, когда нужно решить значение текста) суть вселенстии и поместнии Соборы, суть учители, Отцы богодухновеннии, в догматех и в толковании Священных Писаний согласующии и т.д.». В доказательствах эти два понятия часто смешиваются. Выписываем:

«Не вся, еже к вере предлежат, в Священном Писании писана суть, но многа имамы Предания, от них же иная суть божественная, яже Христос апостолом, иная апостольская, яже апостоли учеником своим, тии же нам ово живым гласом, овоже Писанием предаша. Темже убо Предания к вере тако суть потребна, яко единем Преданием может быти вера: а без Предания Священное Писание нести к вере довольно».

Это положение доказывается: 1) тем, что до Моисея не было Писания и после Моисея, даже до Христа, Предание

[1] Догмат о преданиях, стр. 689-776, по изданию Московскому, 3-му, 1749 года.

было в большом употреблении; точно так и после Христа его учение несколько времени передавалось живою проповедью; 2) в самом Писании новозаветном упоминается о поучениях и делах Спасителя, которые не вошли в состав Писания и следовательно, вверены были Преданию, предписывается хранить и уважать Предание и следовать ему; 3) примерами первого Вселенского Никейского собора, осудившего Ария из Предания, уставами второго Никейского собора; 4) многими местами из св. Отцов; 5) доводными показаниями. Иудеи хранили много преданий неписанных, например, верили в божественность книг Св. Писания, совершали очищение от греха первородного над младенцами женского пола, верили в очистительные жертвы и т. п. Кто отвергает Предание, тот лишает себя возможности доказать божественность Писания, его чистоту, целость и правое понимание. Обращаясь к протестанту, Стефан Яворский говорит: «Рци ми, противниче, где то есть написано: и аще что о сем речеши «от Священных Писаний», паки той же вопрос о твоем речении предлежит. Аще убо Предания отмещеши, конца вопросам не будет. Мы же Предания приемлющии удобно отвещаем: яко все Священное Ветхаго и Новаго Завета Писание есть слово Божие. Но чего ради? Того ради; ибо вся святая Апостольская Кафолическая Церковь тако содержит, тако верует, тако научает».

Далее, не может быть доказана из Священного Писания подлинность символа веры, крещение младенцев, форма крещения и т.д.

В спорных случаях, «Писание ниже по письмени, ниже по разуму судия быти может в догматех и прениях к вере надлежащих. a) Письмя убивает, сиречь к претыканию и заблуждению приводит. (Следуют тому примеры). b) Множицею бо истинный и свойственный Священнаго Писания разум бывает покровенный, неявственный, неясный и к разумению неудобный... отонудуже многия бывают распри, несогласия, раздоры». ..Свидетельства и примеры.

«Словеса Священнаго Писания множицею суть обоятна и неимуще предела на обе стране, паче же и на многая толкования преклоняема бывают и сомнительна». Приводятся многие примеры из толкований св. Отцов на трудные тексты. «В Священных Писаниях множицею бывает внезапное от вещественнаго и письменнаго разума к духовному и таинственному прехождение, от привременных к вечным» и т.д.

«Не мал примрак в Священных Писаниях бывает и отсюду: яко многия книги ово нерадением Иудеев, ово многократным их преселением, ово же ратми и разорением царства их, погибоша, якоже яве есть от Библии».

Из всего этого выводится, что «Св. Писание судия быти не может, сомнения разрешающ, и всякия распри в догматех веры бываемыя определяющ, разве едина святая, Соборная Апостольская церковь, Соборами и Отцы богодухновенными, в догматех веры премирно согласующими, Священным же Писанием, по правому разумутолкованым, и Преданием Апостольским наставляемыми, присущием и силою св. Духа, сие божественное дело исправляет, установляет, определяет, совершает».

Доказывается многими случаями из истории ветхозаветной и новозаветной Церкви, что так бывало искони.

Далее, Стефан Яворский доказывает непогрешимость Церкви из Св. Писания обетованием Спасителя. Проявление церкви как непогрешительной представляют Вселенские Соборы: «Соборы Вселенския, во имя Господне собранныя, в членах веры заблуждению не подлежат».

В другом месте (о святых иконах, часть 1, стр. 23) Стефан Яворский говорит: «Собор Никейский вторый есть Собор Вселенский, ибо от всех престолов патриаршеских и от ветхаго Рима бяху на нем посланники и Отцы святии, пастырие словеснаго стада Христова, правильно на оный Собор собрашася». Далее: «Како бо Собор нарещися может Вселенским, аще от всех превысочайших престолов не имать соизволения, како же может нарещися святым, иже есть не по Христе, а на Христа?»

Отношение Церкви, определяющей смысл Писания, к самому Писанию яснее определено словами: *Всякое Писание богодухновенно*. «Сия есть честь и преизящество Священноаго Писания, им же соборы превосходит, тыя бо ниже имут, ниже пишут откровений и словес Божиих безпосредственне, но точию извещают, кое есть слово Божие писано, кое предано, и кой разум имать.

Соборы точию суть толкователи Священного Писания, поелику в нем словеса покровена уясняют, сомнительна разрешают, неудобовразумительна толкуют, обоятна и аки обема странам служити мнящаяся определяют».

Решением некоторых вопросов о Вселенских соборах оканчивается первая половина рассуждения.

Вторая содержит опровержение противного учения.

На вопрос, «чесо ради примрачно есть Священное Писание», автор дает следующие ответы: «Бог, яко же во иной твари, тако и в Церкви святей своей благоизволил есть устроити чин, во еже инем учити, инем же учитися. Сей же чин не бы хранящеся, аще бы Священное Писание ясно, откровенно и всякому удобопроницательно и толковательно бяше было.

Аще бы Писание было откровенно, ясно и удобно всякому, то не токмо от верных, иже суть внутрь церкве, но и от неверных, иже суть вне церкве, было бы совершенно познано и сквозь уразуменно. Что же сим последствует? То, яко честь, цена, преизящество же и величество Священнаго Писания в малой чести и оценении было бы...»

Наконец, «аще бы откровенно было, не точию от неверных, но и от христиан было бы в презрении и уничтожении; паче же реку: многим бы отсюду был случай гордости».

В заключение Стефан повторяет все свои доводы, обличает протестантов во многих непоследовательностях и говорит: «Кое есть сие игралище, Предания от веры отметати, а от Преданий само Священное Писание, на нем же вера лежит, держати? Не сие ли есть неистовство подобное тем, иже в палати жительствуют, а основание ея разоряют?»

Стефан Яворский прав в отношении к протестантам, но он неправ в отношении к самому себе, неправ как рационалист. Вот его рассуждение: авторитет Писания доказывается Преданием, следовательно, протестанты, отвергая Предание, не имеют права принимать Писание. Как возражение против протестантов, этот вывод имеет силу, но если привести его далее, то он неминуемо введет в безвыходный круг. Писание доказывается Преданием, но и Предание, по словам Стефана Яворского, доказывается из Писания. Поэтому, ни с того ни с другого начинать нельзя, — и потому то и другое должно находить свое оправдание в третьем, более общем факте — в Церкви. Но чем же доказывается Церковь? Писанием и Преданием, следовательно, доказывается из самой себя, иными словами — не доказывается. Вот круг, в котором безвыходно вертятся католики и протестанты и вообще все рационалисты. Очевидно отсутствие точки отправления для науки и ложность самого требования. Дело в том, что Церковь, сознавая в себе живое Откровение, которого Писание и Предание суть только два проявления, не допускает взгляда на себя

извне, не доказывает, а полагает себя. Ее оправдание в ее бытии, в бессилии всякого возражения против нее.

Мы пропустили мелкие доказательства Стефановы, из которых очень многие целиком выписаны из Беллармина и других католических писателей.

Учение Стефана Яворского о благих делах, об оправдании и о других вопросах, находящихся в прямой связи с первыми[1]. Вот положение, которое следует доказать: «Человеку ум совершен имущу (этим исключаются младенцы и взрослые, немедленно после крещения умирающие и получающие живот вечный *единым усыновлением по благодати, а не по делом*), благолюбиву же и праведну (т.е. отрожденному Духом, сыну по благодати Божией сущу) благая дела суть потребна ко спасению, и без тех вера едина спасения вечнаго не соделовает. Последние восприемлют живот вечный сугубым титлом, и яко наследие и яко мздовоздаяние: первое убо восприемлют силою усыновления, второе же силою заслуг и благих дел своих».

Доказывается: а) текстами из посланий апостольских, в которых предписываются дела, осуждается вера без дел, Царство Небесное называется мздовоздаянием, венцом правды и т.д.; b) выписками из св. отцов, в которых развита та же мысль; с) во многих местах Спаситель и апостолы обещают царство небесное под известными условиями хранения заповедей, любви к Богу и ближним и т.д.

На этом основании Стефан Яворский строит силлогизм.

«А. Обещание с прилогом требует исполнения тех, яже под прилогом полагаются, якоже выше рекохом.

Б. Но обещание живота вечнаго есть обещание с прилогом благих дел; и сие выше видехом.

В. Убо обещание живота вечнаго исполнения благих дел требует».

Другой силлогизм:

«А. Еже есть вина спасения, то всячески творити подобает хотящему спасения.

Б. Благая дела с верою суть вина спасения.

В. Убо благая дела с верою всячески творити подобает».

Третий силлогизм:

«А. Мзда без делания и трудов не бывает.

---

[1] Догмат о благих делах, стр. 923-1031; о оправдании, стр. 1031-1062.

Б. Живот вечный есть мзда.

В. Убо без деланий и трудов живот вечный не дается».

Пятый силлогизм:

«А. Лицезрение есть правде противное, аще судия или кой либо начальник дает почести без заслужения, без трудов, без дел, но на едино точию лице взирает.

Б. У Бога несть лицезрения.

В. Убо Бог дает почести небесныя, не на лицо смотря, но на дела, на труд и заслужение».

Седьмой силлогизм:

«А. Аще есть истинное противников наших учение, глаголющих, яко едина вера спасает, благая же дела к спасению силы не имут, точию взыскуются ко украшению веры[1], сицевому учению то последствует, яко вера спасти может, аще и всяких благих дел лишится.

Б. Но сие учение и яже от учения последствуют суть безместна, Священному же Писанию и уму здравому суть противна».

В. Убо вера едина не спасает, но всяко потребна суть благая дела спасения ради».

Из всего этого видно, что Стефан Яворский принимает веру в смысле простого соглашения или знания и, противополагая ей начало любви, доказывает необходимость того и другого, против чего протестанты никогда и не спорили[2].

На возражение приводящих тексты из Св. Писания, в которых восписуется спасение одной милости Божией, Стефан Яворский отвечает: «Изрядно совокупляются обоя, и той же есть венец милости, той же и венец Правды, аще тыя право рассудим. Блаженство убо вечное, поелику дается за благая дела, есть венец правды. Поелику же та самая дела происходят от милости Божия и благодати его, возбуждающия нас к благому деланию, наставляющия же и пособствующия нам: сея ради вины, тое же ублажение вечное, даемое за дела, есть милость Божия и венец милости. Един убо и той же живот вечный, в различном разсуждении, есть и венец милости, есть и венец правды».

Все тексты из апостола Павла, в которых противополагается оправдание делами оправданию верою, Стефан

---

[1] Автор берет здесь крайность протестантского учения.

[2] По крайней мере в своих ученых богословских трудах, по которым мы должны судить их, а не по каким-нибудь страстным выходкам из проповедей и посланий Лютера.

Яворский относит к делам закона обрядового и к делам без благодати Божией, естественными силами совершаемым.

Следует истолкование слова *туне* (*оправдаеми туне благодатию Его*. Рим. III, 24). «*Туне* оправдание и спасение глаголется быти сих ради вин:

«Первая: яко временное в сравнении вечнаго есть аки ничтоже, того ради слава небесная дается *акибы туне*, ибо дается за временное — вечное.

Вторая вина: яко ни Иудее, ниже Еллини, по своим делам прежде веры Христовы бывшим, достойни суть оправдания и спасения.

Третия: якоже вся, яже надлежат ко оправданию и спасению, дары суть Божия, *туне* даемые, и самая вера в том же числе обретается».

На вопрос, — «чесо ради убо Апостол частее воспоминает веру, нежели иныя добродетели, яже ко оправданию и спасению надлежат», — Стефан Яворский отвечает определением веры как первого по времени условия оправдания: «Яко вера есть начало и основание оправдания и спасения.... аще не бы вера предварила, никаяже бы добродетель подвиг восприяла.... верою мы приемлем от Христа *силу, во еже всякому мощи заслужити себе живот вечный* . »

Здесь очевидно влияние учения католиков о благодати, возвращающей человеку утраченную грехопадением сверхъестественную правду, которою он сам себя искупает.

На возражение о невозможности выполнить в совершенстве закон Стефан Яворский отвечает следующим тезисом:

«Всяк человек праведный, в житии сем не своими силами, но Божиею благодатью укрепляемый, может сохранить закон десятословия».

В другом месте он говорит: «Может человек вящше заповеди Божия творити».

На это приводятся в доказательство: 1) Все места из Ветхого и Нового Завета, в коих предписывается исполнение десятословия и некоторые лица названы праведниками. 2) Выписки из св. отцов. 3) Заключение о возможности исполнить закон, выведенное из обязательной силы закона. «Аще бы отнюдь невозможно было заповеди сохранити, никого же бы заповеди одолжали.... никто же бо одолжен быти может к делом невозможным.. Како кто согрешает, не делающ того, его же отнюдь творити не может?.. Аще бо закона Божия невозможно сохранити, Бог законоположи-

тель, всех мучителей был бы лютейший, повелевая то исполнити, еже исполнити отнюдь невозможно.... Христос научил есть нас молитися: *да будет воля твоя яко на небеси и на земли.* В сей молитве требуем благодати Божия и помощи ко исполнению воли Божия и заповеди его. Сие же суетно есть моление наше, аще волю Божию и заповеди его исполнити невозможно.... Может неверный, благодати Божия лишен, творити закон; *языцы неимущие закона естеством законная творят* (Рим. 2)... Аще убо языцы, благодати и веры не имущии естеством законная творят, что речем о верных и праведных благодатию Божию поспешествуемых?»

Выражение: *иго неудобоносимое* — Стефан Яворский относит к закону внешнему, обрядовому: «Петр св. апостол не глаголет зде о законе нравоправительном, сиречь о десятословии, о нем же зде нам речь есть, но глаголет о законе чинов ветхозаветных, якоже о обрезании и прочиих подобных.... не того ради, аки бы отнюдь было неодержимое, но яко с трудом бываше».

Все вообще тексты, относящиеся к этому вопросу, Стефан Яворский обьясняет согласно с католиками, удерживая постоянно отношение закона в области благодати.

Но учение о возможности во всей строгости исполнить закон условливало непризнание самовольного движения греховного начала (похоти) за грех.

«Вожделение или похоть сама собою несть грех, но вожделение на зло употребляемое, с безчинным произволением соединенное, то есть грех.

Первый вопрос: что есть вожделение или похоть? Вожделение или похоть плотская есть природное естества преклонство к хотению зла, и есть останок по греху Адамову, в нем же вси согрешихом. От богословцев нарицается немощь и растление естества, поджога греха, сила хотения неумеренная, начаток искушения, по глаголу апостола Иакова глаголющаго: *кождо искушается от своея похоти влеком и прельщаем. Таже похоть зачении раждает грех: грех же содеян раждает смерть.*

Вопрос второй: како разделяется вожделение или похоть? Трегубо имать разсуждение похоть:

Первое, поелику похоть есть сама в себе страсть естества нашего, кроме всякаго плоти движения.

Второе, поелику похоть совокупляется с движением. (В другом месте: «движение похоти на грех подвизающее».)

Третие, поелику к похоти и к движению совокупляется самовольное произволение.

Вопрос третий: Вожделение или похоть есть ли грех? Противницы глаголют, яко похоть есть грех первородный, но несть тако. Ибо грех первородный крещением святым очищается и весьма прогонится, похоть же и по крещении в человецех бывает. Отонуду же Апостол глаголет: *вижду ин закон в удех моих, противувоюющ закону ума моего...* и паки: *плоть похотствует на духа, дух же на плоть: сия же друг друга противится...* Мы же что речем? Мы глаголем: яко вожделение или похоть в первом и втором разсуждении, сиречь: ниже сама в себе страсть оная похотная есть грех: ниже поелику совокупляется с движением, ничтоже бо вредит движение, аще не будет произволение... Аще же к похоти и движению совокупится безчинное произволение, в то время уже грех бывает, аще и не произыдет в дело видимое. Поэтому, в Св. Писании похоть называется грехом не свойственне, но метонимически: поелику похоть или вожделение есть вина ко греху подвизающая; также и потому, что похоть есть плод греха первороднаго, за который Бог, наказующ род человеческий, сие семя тли и поджогу греха оставил есть в нас.

Итак, заповедь — *невожделееши* — запрещает единаго самовластнаго и безчиннаго похоти произволения; сие же Божиею благодатью, человеку праведну мощно сохранити... Тако и сия: *возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим*».

Стефан Яворский толкует последнюю заповедь следующим образом: «Да любим Его превозносительне и предпочитательне над вся иныя вещи, да не предпочитаем любовию иныя всякия вещи паче Бога, да ни коего же создания любовь или страх разлучит нас от Божия любве»; и отрицает другое объяснение: «да всецело сердце наше единою Его любовию упраздняется и ничтоже ино да любим, кроме единаго Бога». В первом смысле: «мнози сохраниша заповедь сию».

«Итак, мощно есть весь закон десятословия хранити». Это начало необходимо должно было привести к допущению грехов простительных, т.е. простительных по себе, по своей малости, «иже суть прощения достойны, без грехов убо простительных едва кто может пожити, кроме Христа».

На основании всего этого, Стефан Яворский полагает следующий догмат:

«Дела праведных, поистине суть благая и правая, неимущая греховнаго порока, ниже могут нарещися грехами, и таковыми стяжавается живот вечный».

В ответах на возражения автор поясняет этот догмат следующими ограничениями. Он не говорит о всех делах человека, в совокупности взятых и обнимающих всю его жизнь, но об отдельных подвигах; допускает в них примеси греха, но простительного; признает необходимость помоществующей благодати, ибо самому себе предоставленный человек ни единого доброго дела сотворить не может.

Противное мнение основано на том, что в человеке, после крещения, остается похоть, которая по себе есть грех и, следовательно, достойна осуждения; но эта неизбежная примесь греха прощается, не вменяется человеку. Против этого Стефан Яворский полагает, «что всяк грех крещением святым весьма очищается, отьемлется, заглаждается, прогонится, потребляется, и в ничтоже бывает».

Выражения — *не вменяется* — он никак не допускает. Доказывается: 1) Текстами, в которых употреблены выражения: *отьимутся, потребляются* и т.д. 2) Ветхозаветными символами крещения. 3) Текстами, в которых крещению приписывается сила омовения, очищения. 4) Подобием греха первородного; «аще ослушанием Адамовым мнози быша грешни поистине, а не вменением, тако и послушанием Христовым мнози суть праведни поистине, а не вменением». 5) Подобием смерти Христовой: «*аще умрохом со Христом, веруем, яко и живи будем с ним*». 6) Возрождением — паки бытием чрез крещение, предполагающее истинную смерть грехов, и т.д.

Отсюда же доказывается, что похоть, невольная наклонность к греху, как остающаяся после крещения, *несть грех*. — Между тем в другом месте на возражение, заимствованное от молитвы, самим Христом всем без исключения данной: *остави нам долги наша*, Стефан Яворский отвечает: «Грешницы молятся о оставлении грехов смертных, праведницы же о оставлении грехов простительных, без которых в сем житии быти не могут»; следовательно, похоть признает за *грех*, хотя и простительный. Далее, на вопрос, «подобает ли уповати человеку на своя дела благая», наш автор отвечает: «Надежду и упование во-первых на Бога полагати подобает; по сих же мощно надежду некую и упование полагати и на заслуги или на благая дела, обаче со смирением, а не с гордостию». Далее он говорит: «За немощь

естества человеческаго, к гордости преклоннаго и за неизвестие благих дел, и за страх тщеславия, лучше и тверджe есть все упование возлагати на едино Божие милосердие, и на благостыню Его... В сем разуме глаголет Христос: *егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы* и т.д.»

«Благая дела творити вопервых подобает, поелику мощно, славы ради Божия, обаче лет есть благотворити и возмездия ради небеснаго. Сие же яве есть от Священных Писаний».

Наконец, исчисляются свойства благих дел: «1) От самовластныя и свободныя воли человеческия происхождение. 2) Во еже благотворящу человеку быти благоприятну Богу, праведну же и сыну Божию быти по благодати, а не грешнику непокаянну. 3) Милостивое Бога нашего обетование, за благая дела мзду живота вечнаго воздати обещавшаго, еже есть аки бы некое совещание между делателем и мздовоздаятелем бываемое». Здесь оговаривается Стефан Яворский и замечает, что воздаяние не по необходимости дается за дела, следовательно, не вынуждается, а есть свободный дар милосердия Божьего; «ибо Он сам себе прежде одолжил милостивым своим обетованием. 4) Еже происходити не от веры единыя, но наипаче от любве Божия».

Здесь оканчивается учение о спасении.

Догмат *об оправдании*, за ним следующий, изложен довольно кратко; ибо, по мнению Стефана, «оправдание и спасение согласна суть».

В отношении к самому слову — *оправдание* — Стефан Яворский отрицает толкование в смысле судейского разрешительного приговора и принимает его вместо «стать из грешника праведным». Следовательно, он держится учения католиков de justitia inhaerente, противоположной justitiae imputativae.

Оправдание относится к спасению как стремление, путь к цели. «Спасение есть неотъемлемо, оправдание же может кто получити и паки грехами погубити, и паки получити и паки погибнути. Спасение имать славу небесную, оправдание же благодать Божию. Спасение бывает по смерти, а оправдание в житии сем привременном».

«Оправдание есть путь к спасению, и идеже есть спасение, тамо и оправдание, но не вопреки: идеже есть оправдание, тамо и спасение. Сия суть разнствия оправдания и

спасения. Обаче в сем согласна суть обоя, и оправдание и спасение, яко единою верою не бывают».

Главные положения Стефана Яворского суть следующие:

1) «Ко оправданию надлежит не едина вера, но и прочия добродетели: страх Божий, надежда, любы и т.д.» (Здесь опять Стефан Яворский спорит против тех, которые безусловно отвергают дела; веру он принимает в смысле признания, *яко Бог есть и взыскующим его мздовоздатель бывает*).

2) «В самом оправдании греси в человеце не пребывают и не точию покрываются правдою Христовою, но весьма потребляются и от человека отъемлются».

3) «В оправдании человек оправдываемый внутрь на души восприемлет измену, и праведник бывает правдою внутреннею, не внешнею. Противная противными прогонятся: тма прогонится светом, хлад теплотою, недуг здравием, печаль радостию и прочая. Тако и зде подобает рещи: яко греси от человека, прогонятся противными, сиречь гнев Божий благодатью Божиею, отвращение от Бога обращением к Богу, нечестие святынею, неправда оправданием, скверна греховная красотою небесною и т.д. Поэтому мы глаголем и веруем, яко праведницы или оправданнии человецы из грешников бывают праведни и святы внутреннею правдою и святынею, яко же сам Христос в себе свят есть и праведен. Тако бо подобает членам сообразным быти своей главе: *предустави нас сообразны быти образу Сына своего, яко быти ему первородну во многих братиях*». Вменение правды Христовой Стефан Яворский обьясняет следующим образом: «Христос своим страданием за нас довлетворил есть Богу Отцу и исходатайствовал есть нам отпущение грехов и всякие дары благодати же и правды, внутрь нас обновляющия и оправдывающия. И сим образом страдание Христово за нас бывшее нам вменяется, яко вина творительная и действительная, понеже действием тоя дается нам благодать, святость и правда, внутрь на души приемлемая, нас освящающая..... и праведных нас составляющая».

Итак, явился Искупитель всех для того, чтобы мог каждый искупать сам себя.

Вот учение Стефана Яворского об оправдании. Нельзя не признать в нем смеси начал православных с католическими; вторые очевидно вошли в форме доказательств, вследствие желания логически оправдать священный до-

гмат нашей церкви о необходимости дел. Вот, в немногих словах, этот логический процесс: дела необходимы, ибо дела спасают, делами человек оправдывается; но оправдание делами требует безгрешного исполнения закона, — человек может в совершенстве исполнить закон и вполне очистить себя от греха; но в нем остается похоть: похоть — не грех. Отсюда противоречие греха, по себе простительного, т.е. греха и вместе не греха.

Воспитанный католиками, Стефан Яворский удержал их воззрение. Он был убежден, что только одна мысль о пользе, одна вера в оправдание личными заслугами может быть побуждением к добрым делам. Поэтому в своем Введении он говорит: «Сие учение (т.е. о бессилии и недостаточности дел) ко всякому беззаконию врата отверзает. Кто бо единем перстом коснется благому делу, аще помыслит, яко благотворение отнюдь к спасению не пользует; кто же и не дерзнет на всяко беззаконие, аще восприимет помысл тверд, яко едина вера спасает?» Вывод очевидно не строг. Злоупотребление принято за логический, необходимый результат.

Итак, Стефан Яворский и в этом случае прав против крайностей протестантизма (которому, впрочем, во многих местах он навязывает то, от чего тот вправе отказаться); но неправ, как рационалист, против православной церкви.

С учением об оправдании делами находится в прямой связи догмат *о призывании святых*, выраженный в «Камне веры» следующимобразом [1]:

«Твердо и кроме всякаго сомнения веровати надлежит, яко ангели Божии и прочии святии от сея жизни изшедшие, за нас ходатайствуют, и нам помоществуют ово заслугами своими, *яже зде преизобильно имеша*, ово же молитвами своими богоугодными, яко друзи Божии, того ради призывати их благочестно есть».

Слова *преизобильно имеша* очень напоминают opera supererogationis.

Молитвы за усопших Стефан Яворский основывает на том же, на чем основывают католики чистилище и индульгенции [2].

«Во всяком грехе *смертном* двоя обретаются: вина и казнь вечная греху смертному должная.

Вина греховная или грех смертный, поелику есть вина,

[1] «Камень веры», догмат о призывании святых, стр. 471-574.

[2] «Догмат о благотворении преставльшимся, сиречь о молитвах, постах и т.д.», стр. 615-688.

не отпущается в будущем веце, точию в семь жигии наземном.

И егда отпущается вина, отпущается купно и казнь вечная вине подобающая.

Отпущенным же бывшим и вине смертной и казни вечной, остается долг наказания временнаго.

Вина убо смертная и казнь вечная, той последствующая, отпущаетсятайною покаяния святаго, а наказание временное бывает эпитимиами.

Аще же кто умирает, не совершив эпитимии, по смерти имать долг покаяния временнаго душа сицеваго от тела разлучившаяся.

И понеже душа сама собою, в разлучении сущи, не может к тому уже благотворити и долг оный заплатити, затворися бо дверь смертию к благотворению: того ради Церковь святая, аки мати любимая, не престает усопшим чадом своим благотворити, и ово убо жертвами безкровными, ово же молитвами, таже ущедрением убогих Бога за тыя умилостивляет».

Признание необходимости эпитимии как удовлетворения и умирающих до совершения ее, как особенной средней категории между спасающимся и погибающими, привело к признанию третьей сферы, занимающей средину между адом и небом.

Вопрос об этой сфере трактован Стефаном Яворским с величайшею осторожностью. Во-первых, он опровергает учение католиков об огне чистилищном и доказывает, что оно основано на неправильно понятых словах апостола Павла; потом предлагает два мнения, нашей церковью допускаемые.

Первое из них выражено следующим образом: «Души от телес изшедшия человеков при смерти покаявшихся, но не сотворивших плоды достойны покаяния, сиречь эпитимии или удовлетворения за грехи не имевших, удержани бывают на мытарствах, донележе благотворением Церкве святыя, сиречь молитвами, милостынями и наипаче безкровными жертвами оттуду свободятся».

Изложивши и другое мнение, Стефан Яворский говорит: «Моим разсуждением первый ответ мнится быти достовернейший».

Следовательно, это есть мнение самого автора, которого, впрочем, он не выдает за догмат. Но чем же оно разнится от учения католиков о чистилище? Только тем, что в нем не

упоминается об огне[1]. Что же касается до общего начала, на котором мнение Стефана и католический догмат основаны, то, очевидно, оно есть прямой результат их учения об оправдании.

Итак, католический элемент вошел в книгу Стефана Яворского в форме доказательств. Стараясь оправдать логически догматы нашей церкви, он заимствовал у католиков систему как готовую форму и вставил в нее православные догматы. Вот о положительной стороне «Камня веры».

Другая сторона, содержащая в себе отрицание протестантизма, также написана с точки зрения церкви Западной.

Вместо того, чтобы выставить протестантизм как одностороннее противодействие односторонности католицизма, вместо того, чтобы отрицать самые вопросы, на которые протестанты имели право требовать ответов только от католицизма (ибо католицизм признавал в сфере церкви требования рассудка и брался удовлетворить им), Стефан Яворский поставил себя в невыгодное положение католиков. Он выслушивает, как подсудимый, вопросы протестантов, следовательно, признает их и считает себя обязанным ни одного не оставить без ответа. Следовательно, он не отрицает протестантского рационализма, а противополагает ему рационализм католический. Поэтому книгу его могло перевести и принять под свое покровительство иезуитское учреждение de propaganda fide, и мог доминиканец Франциск Рибера, не изменяя себе, написать на нее защиту. Это одно доказывает, что в отрицании протестантизма Стефан Яворский не понял отношения его к нашей церкви и впал в другую, противоположную односторонность.

Впрочем, несмотря на этот важный порок, книга «Камень веры» имеет неоспоримые достоинства. Вся полемическая часть ее вполне сильна и действительна против лютеранизма в том виде, в каком он являлся в России, в эпоху Стефана Яворского. Многие отдельно взятые места прекрасны. Наконец, самая полнота сочинения и ясное изложение должны были произвести сильное впечатление. Если смотреть только на ближайшую цель, которую предположил себе автор, остановить распространение

[1] Но за огонь не слишком крепко стоят новейшие католические богословы. См. «L'Eglise Catholique justifiée etc.», Chap. III., p. 72.

протестантизма, можно сказать, что он ее достигнул, и самый успех его книги ручается за ее достоинство.

Об этом сообщает нам интересное известие Феофилакт Лопатинский в первой части своего «Апокризиса». Он говорит о «Камне веры», «юже вси от мала до велика зело любят и днем и нощию читают, юже многие господие прежде печатнаго тиснения преписанную имеяху и с великою пользою и сладостию и похвалами автора чтяху, юже Высочайшия власти повелением напечатанну не в многих днех раскупиша, и которые не возмогли обрести ея, молиша, да паки напечатана будет. Вторицею тояжде Высочайшия власти манием напечатася, и виждь, много ли книг остается? Во еже бы всех удовольствовати, потребно есть еще многажды ту книгу печати, и друкари не могут только книг сих изобразити, колико их требует ищущих желание и т.д.»

* * *

Итак, в развитии нашей церкви, как школы, был момент католического влияния. Это самое объясняет нам возможность влияния протестантского, как противодействия. Точно так, как вообще католицизм необходимо полагает протестантизм, как разрешение в нем самом заключающегося противоречия, так и к нам протестантизм вошел вслед за католицизмом.

Поступая тем же порядком, мы расскажем в немногих словах внешнюю историю протестантского влияния в нашем отечестве.

Протестантизм довольно рано стал известен в России. По свидетельству Андрея Венгерского[1], около половины XVI в. в Белоруссии были реформатские церкви. Оттуда кальвинизм, смешанный с социнианизмом, около того же времени разлившимся в Литве, проник в Россию и, приняв в себя элемент юдаизма, незадолго до того потушенного в Новгороде, породил смешанную ересь, распространившуюся особенно в простом народе и монашестве, от Москвы до Белоозера. Первыми ее зачинщиками оказались: литовский аптекарь Матфей и латинник Андрей Хотеев, главными их последователями — Бакшин[1], братья Борисовы, троицкий игумен Артемий, монах Порфирий и Феодосий

[1] «Словарь Духов. писателей», ст. о Зиновии.

Косой. Первых осудил и разослал в заточение Московский собор, созванный Макарием (1554), а против последнего монах Зиновий, ученик Максима Грека, написал целую книгу возражений. Эта ересь заключала в себе учение о неравенстве Бога-Сына Богу-Отцу (Феодосий Косой даже отвергал Божество и удовлетворение Христово), отрицание церкви, святых, икон, соборов, присутствия тела и крови в евхаристии и т.д. Вообще, ересь эта не имела определенного характера и последовательности. Это был бессвязный агрегат ложных мнений, в котором заметно влияние протестантизма. Так в допросе приводятся слова одного из еретиков: «чего де и в Евангелии и Апостоле не писано, того де и держати не нужно и т.д.»[1]

На Юге лютеранизму и кальвинизму проложила путь католическая пропаганда. Следуя тому же свидетельству Андрея Венгерского, были реформатские церкви и в Подольском, Киевском и Русском уезде. Оттуда посылались в Россию проповедники.

При посольстве Сигизмунда II к Иоанну Грозному находился подосланный к нему для переговоров о вере пастор Иоанн Регита из Богемского братства. Иоанн Грозный, любивший богословские споры, состязался с ним в присутствии бояр, как кажется — с успехом, и взял от него письменное исповедание его веры [2].

В конце XVI ст. гонение от иезуитов, которому подверглись в одно время православие в России и протестантизм в Польше, подало повод к их взаимному сближению и к заключению общего оборонительного союза против Польши, в котором принял участие сам князь Константин Острожский [3].

Несколько позднее Густаф Адольф, отправляясь в Германию, устроил в Стокгольме славянскую типографию для печатания протестантских книг, переводимых с немецкого и латинского языка, и которые оттуда распускались по всей России. Патриарх Адриан в предисловии к «Православному

---

[1] «Слов. Духов. писателей, ст. о Митрополите Макарии; «Акты Археограф. Экспедиции», I, 238.

[2] Colloquium. Joh. Basilii M. Ducis Moscoviae cum Rehita, ministro Eccles. Fratr. Bohem. Responsum Basilii ad Rehitae Confessionem etc.

[3] «Рассуждение о книге, именуемой Православное Исповедание веры»; «Histoire des Papes au XVI et XVII siècles de Ranke», IV, livre 7; «Сопикова, Опыт Рус. библиографии» Т. I. Изд. 1712 г.

Исповеданию веры» упоминает о двух таких книгах [1].

Так, с разных сторон, протестантизм проникал в Россию. Многие обстоятельства, кроме внутреннего характера самого учения, способствовали его изумительно быстрому распространению.

Протестантизм не пугал духом завоевательного прозелитизма, отличавшим церковь Римскую, и поэтому русские менее остерегались от немцев, нежели от латин, и позволяли первым иметь в Москве кирки, чего тщетно добивались католики.

Влияние протестантизма началось в низших сословиях от сношений простого народа с мастеровыми, художниками, лекарями, которых выписывали наши цари и имели под своим покровительством. Эти люди едва ли имели религиозные виды; проповедовать и обращать не было их делом: но поэтому-то они и были опасны. Сношения их с русскими, как чисто внешние, основанные на торговых и ремесленных занятиях, усыпляли подозрение и осторожность русских, а между тем в эпоху, когда вопросы религиозные были главными и всеобщими интересами жизни, не могло не быть толков о предметах веры.

Наше духовенство не переставало увещевать и предостерегать народ от новой западной заразы и с неудовольствием смотрело на размножавшуюся в Москве колонию иностранцев. На всех соборах, вместе с католицизмом или ересью латинскою, проклиналась ересь немецкая. Лихуды и другие писали против нее; но все эти средства были слабы против страсти «пытать и толковать от себя», со дня на день неуловимо распространявшейся [2].

И раскол, отверстый для всякого заблуждения, не избегнул протестантского влияния. Такое сближение исключительного формализма с учением, отвергавшим всю внешнюю сторону религии, объясняется одинаковым отно-

---

[1] «Правосл. Испов. веры Петра Могилы».

[2] Замечательно, что в XVII стол., когда уже начало отзываться у нас влияние протестантизма, русские еще не знали, что такое протестантизм, и часто не различали его от католицизма. Во многих грамотах времен Василия Шуйского и междуцарствия, писанных людьми по тогдашнему времени образованными, ставится в обвинение Дмитрию Самозванцу желание истребить православие и ввести в угодность папе *Латинскую и Люторскую веру*. В грамоте митр. Филарета сказано, что Лжедмитрий велел прикладываться к образам в Успенском соборе *своей Люторския веры невесте*. В соборной прощальной Грамоте, читанной при двух патриархах, Иове и Гермогене, повторено то же самое. — «Акты Арх. Экспедиции». II. 44, 58, 67 и мн. др.

шением раскола и реформы к Церкви. Как протестанты, так и раскольники, отделившись от нее, дали полную волю всякому личному мнению, всякому мечтанию.

Отсюда сходство в их исторической судьбе. Раскол, подобно протестантизму, являлся единым и цельным только в спорах с Церковью, в период своего отрицательного действия. Как скоро разрыв с Церковью окончательно совершился, раскол, лишенный живого средоточия, утратил и этот признак единства. В эпоху св. Дмитрия Ростовского он уже является дробящимся на бесчисленные учения и *согласия*, под влиянием самых разнородных начал. Между ними не последнее место занимает протестантизм[1].

Отсюда уродливое сочетание самого упорного формализма, грубой веры в букву, с искаженным протестантским учением о вере оправдывающей и о благодати, встречающееся в некоторых раскольнических толках, описанных в «Розыске о Брынской вере» и в «Обличении неправды раскольнической», в Ответах Иеромонаха Неофита.

В начале XVIII ст. в Москве протестантская проповедь произвела в народе волнение, похожее на те предвестия грозных восстаний против церкви и государства, каких так много представляет история народов западных в эпоху Реформации. И в этот раз зачинщиками были люди простые. Некто из стрельцов, полковой лекарь Дмитрий Евдокимов Тверитинов, научившийся своему ремеслу и кальвинской ереси от иностранного лекаря[2], своими дерзкими толками против икон, креста, мощей, евхаристии, призывания святых, поминовения усопших, литургии, постов, преданий и пр. прельстил многих ремесленников, купцов и стрельцов. Первая вспышка произошла в Чудове монастыре. Один из еретиков, цирюльник Фома Иванов, дерзнул ругаться во время литургии над иконою св. Алексея митрополита. Этот случай подал повод к исследованию новой ереси. Стефан Яворский, в то время блюститель патриаршего престола, приступил к этому делу сперва втайне, потом подал донос Государю, и в 1714 г., Октября 24 дня созвал в Москве в Патриаршую Палату собор против

[1] В числе своих мучеников раскольники почитают какого-то Вавилу, сотрудника Прохора Вязниковского. Он учился, по их словам, в Парижской Академии, «*знал все науки и много языков, был протестант, но, изшед от безвернаго Люторскаго вредословия*, постригся и принял раскол» — (*Из раскольнической рукописи*).

[2] «Словарь Дух. писателей», ст. о Стефане Яворском.

возмутителей Церкви. После долгого увещания нераскаянные преданы были анафеме, а Фома Иванов казнен. Впрочем, в обстоятельствах суда не все согласны. Следуя одному преданию и официальным фактам, Фома Иванов повинился в своих мнениях; следуя другому, он упорствовал, а ученики его, в том числе Тверитинов, были оправданы Петром Великим[1].

Эта ересь внушила мысль Стефану Яворскому написать «Камень веры». О содержании этой книги было говорено выше; теперь должно сказать несколько слов о ее судьбе. Сочинитель и книга встретили сильное и очень понятное недоброжелательство со стороны протестантов, занимавших значительные должности в русской службе, и печатание «Камня веры» было запрещено. Об этом запрещении судят различно. Протестанты и их последователи в России уверяют, что сам Петр Великий читал «Камень веры» и осудил его *на тьму вечную*[2]. Защитники Стефана Яворского не согласны в своих объяснениях. Феофилакт Лопатинский утверждает, что Петр не читал «Камня веры» за недостатком времени, и потому он не мог быть напечатан при его жизни. Неизвестный автор «Ответа на Пасквиль» говорит, что Стефан Яворский представил свою книгу Петру Великому до его похода в Дербент и что, по приказанию Государеву, ее начали печатать; но, в отсутствие его, один из врагов Стефановых, Феодос, потребовал письменного указа; указа представить не могли и печатание остановилось; вскоре после того умер Стефан. Точно ли не хотел Петр Великий видеть «Камня веры» в печати, решить трудно. Во всяком случае, Петру Великому, преобразователю, не чуждому пристрастия к протестантизму, окруженному немцами, едва ли нравилась книга, проникнутая духом благоговения к Преданию, страхом и нелюбовью к новизнам; книга, в которой так резко, а иногда пристрастно и с бранью говорено было о протестантах и выставлены были наружу все пагубные последствия от сношений с иноземцами вообще.

Уже по смерти Петра, в 1727 году, книга Стефана Яворского была одобрена к напечанию синодальным членом Феофилактом Лопатинским, и выпущены в свет три

[1] Рукопись под названием: «Возражение на пашквиль Лютеранский, нареченный Молоток и проч.», § 9. Это свидетельство принадлежит заклятому врагу Стефана Яворского и потому весьма сомнительно.

[2] Там же, § 12. «Апокризис» Феофилакта Лопатинского, часть 1.

издания: два в Москве (1727 и 1749) и одно в Киеве (1730).

Но протестантское начало, со времен Петра возведенное на степень начала государственного управления, при Анне Иоанновне, в лице Бирона, явилось ненавистным господством начала чужеземного, оскорблением всего православного и русского. По указу Императрицы и по наущению Бирона, «Камень веры» был запрещен, и Феофилакт Лопатинский, одобривший его и написавший в его защиту «Апокризис» на возражения Франциска Буддея, подпал жестокому гонению и долго томился в заточении. Наконец, регентша Анна оправдала невинно пострадавшего старца и разрешила к изданию «Камень веры» в 1740 году.

С тех пор он издавался много раз. О многосложной и жаркой полемике, возгоревшейся по случаю издания «Камня веры» между католиками и протестантами, будет говорено после.

Между тем наше высшее духовенство, по вызову протестантов, не раз входило с ними в переговоры о предметах веры.

Эти сношения начались вскоре после окончательного разрыва реформаторов с Западною церковью. Протестанты, внутренно сознавая незаконность своего положения, и беспрестанно упрекаемые в том, что их учение есть новость, дотоле не слыханная, ревностно искали соединиться с Греческою церковью и приобщиться ее прошедшему, ее Преданиям, восходящим до времен Апостольских. С другой стороны, православное духовенство, и особенно русское, видело в протестантах сильных союзников против католиков, с которыми оно было в борьбе.

На таком основании начались и продолжались мирные сношения между нашими пастырями и немецкими богословами. В России знали, что патриарх Иеремия переписывался о догматах веры с тюбингенскими богословами. Такая же переписка завязалась между протестантами и киево-печерским монахом Михаилом Шием; Феофан Прокопович принял в ней живое участие[1]. Вероятно, около того же времени магистр Виттембергский, диакон Рудольф Креслинг, вступал в ученые сношения с Рафаилом, митрополи-

---

[1] «Miscellanea Sacra», издан. архимандритом Давидом Нащинским в Бреславле, в 1745 г. Ответ Феофанов, под заглавием: «Doctissimi, reverendissimi Dm. D. Theophanis Procopivicz, Apologia fidei, in qua respondetur ad litteras doctissimorum quorundam Lutheranorum, quas ad patrem Michaelem Schi, monachum Pieczariensem, Regiomonto dederunt, respondentes ad ejus litteras compellatorias, quas ipse prius ad eos misit, de vera fide Orientalis Graeco-Ruthenicae Apostolicae Ecclesiae».

том Киевским, посылал к нему книги и живо обнаруживал свое сочувствие к нашей церкви и к русскому народу [1].

После учреждения Синода, обращалась англиканская церковь ко всем православным епископам, изъявляя желание сблизиться. В ответ сочинено восточными патриархами известное «Исповедание Восточной церкви» в 18 членах[2].

Наконец, сюда же можно отнести проект Сорбонны о соединении церквей, привезенный в Россию Петром Великим в 1718 г. Галликанские начала, в нем изложенные, и внутренний характер уступчивости и равнодушия к догматам гораздо более принадлежат протестантизму, нежели католицизму [3].

Этими переписками, частыми путешествиями и посещением иностранных училищ наше духовенство принимало участие в современных западных вопросах и знакомилось с богословскими трудами протестантов. Под их влиянием образовалась в нашей Церкви новая школа, имевшая свое значение как необходимое противодействие школе католической. Начинателем и главным представителем этого нового направления был Феофан Прокопович.

Скажем теперь о характере протестантизма как доктрины и проследим его проявление в сочинениях нашего богослова.

Необходимость протестантизма лежала в самом католицизме. Насильственное сочетание церковного авторитета с рационализмом должно было разрешиться отрицанием Церкви и признанием свободного развития мысли в области науки. Этот момёнт пёрехода через отрицание выразил в себе протестантизм. Так он определяется при взгляде на него извне; но не таким он сознает себя. Его не удовлетворяет значение преходящего момента, и он удерживает притязание остановиться в себе самом, создать положительную религию.

Но отсутствие творческой силы не позволило протестантизму осуществить это притязание. Оно противоречило его существенному определению, как исключительно отрицательному моменту, и на долю его осталось бесплодное

---

[1] Там же.

[2] «Царская и патриаршия Грамоты о учреждении Святейшаго Синода и проч.» 1839 г. Москва.

[3] См. т. III «Пропов. Стеф. Яворскаго».

брожение между двумя замкнутыми сферами, теснящими его своими пределами, религиею и философиею.

Мы должны показать, как выразилось это притязание. Первым моментом протестантизма было разложение католической системы, с точки зрения самой католической церкви. Протестанты не спорили против основного начала, вследствие которого могла быть церковная система вообще, не отвергали возможности и необходимости логически доказать догматы; они только приступили к поверке системы католической, приняв Священное Писание за норму. Ясные тексты они противопоставили умозрительному учению католиков и обличили их в уклонении от ими же признанного Откровения. Так ведены были споры между католическими богословами и реформаторами; и этот образ действия, для первых пагубный, должен был увенчаться полным успехом протестантов. Мы видели, что догматы в католической церковной системе оправдывались доказательствами; эти доказательства были опровергнуты, и выведено заключение, что самые догматы ложны. Последним выводом протестанты приобщались рационализму католиков.

Из того, что положение не доказано, следует, что тот, кто принимал его за доказанное, не обладал даром непогрешимости; но никак не следует, чтобы самое положение было ложно. Поэтому протестанты были правы перед католиками, обличая Римскую церковь в сфере ее самой; но они вывели наружу только те противоречия, которые принадлежали католической системе в особенности, и не коснулись, не поняли необходимого противоречия всякой церковной системы, как таковой. Ложную мысль о системе они удержали. Вот почему, сокрушив католицизм, протестантизм для оправдания самого себя должен был создать другую систему.

Второй момент протестантизма представляет стремление создать положительную и для всех обязательную систему догматов.

Первое условие всякой системы, как мы сказали, есть объект, готовое содержание, в этом случае — положительное Откровение. Протестанты признали его только в Писании. Писание, по их словам, заключает в себе всю полноту Откровения и есть единственный источник богопознания. Авторитет его для всех обязателен. Но признание какого бы то ни было авторитета, как божественного, после формаль-

ного отрицания Церкви было явною непоследовательностью. Писание могло служить протестантам только отрицательно, как орудие против католиков; они сами отняли у себя право исключать его из сферы личного исследования и провозглашать его безусловный авторитет [1].

Второе положение протестантской системы отнимает и без того уже призрачную силу у первого. Писание, само по себе, так ясно, что всякий может понимать и толковать его, полагаясь на свой личный разум. Итак, протестанты удержали составные начала католической системы, только в другом порядке. На первом месте у них явилось Писание как объект, а на месте Церкви частное лицо как субъект познающий. Но изменение отношения, очевидно, было только в словах. В сущности оно осталось все то же. Объяснять, проникать сквозь букву в дух Писания может только тот, кто приносит с собою готовые понятия. И снова сложился правильный силлогизм: общие понятия заняли место первой посылки, Писание — место второй; заключение давало понятое, сквозь сознание прошедшее, слово Божие — систему догматов.

Здесь необходимо рождается вопрос: откуда такая система, как дело частного лица, лишенного даже притязания на авторитет, могла получить обязательную силу и характер всеобщности, для нее необходимый? От авторитета? Но авторитет был ниспровергнут; самое Писание было подчинено личному пониманию. От внутренней необходимости развития самой системы? Но разумная необходимость развития исключает мышление, связанное предположением (das mit absoluten Voraussetzungen behaftete Denken), вообще всякий произвольный взгляд на предмет извне.

Одним словом, протестантская система философиею быть не может. Исключенная из сферы церкви и из сферы науки, она не имеет существования как система, и остается на степени агрегата мнений. И точно, единой протестантской системы нет, а есть только множество систем и построений, из которых каждая выдает себя за истинную. Общего в них одна отрицательная сторона; они согласны в

---

[1] Протестанты не могут даже определить, какие именно книги они разумеют под Священным Писанием. Известно, что некоторые книги, искони принимаемые Церковью, они исключили из круга канонического Писания. Спрашивается: почему же они удержали остальные? Почему эти остальные должны быть недоступны для критики? Где мерило для этой критики и пр.?

отвержении католицизма, и более ни в чем. Многое отвергает Лютер, что допускает Меланхтон и Хемниций; Кальвин всех их обогнал на пути отрицания. Новейшие протестантские богословы, уступая внутренней силе развития протестантского начала, бросаются в неограниченный произвол субъективного мечтания — мистицизм; или же совершают обратный путь к католицизму (католическая школа в протестантском мире).

Мы ограничимся изложением отрицательной стороны протестантизма и указанием на некоторые положительные результаты по двум вопросам: об источниках богопознания и об оправдании. Следующие сочинения будут служить нам источниками и пособиями: «Die Augsburgische Confession», по Нюренбергскому изданию Библии, MDCCIII; «Examinis Concilii Tridentini per. Dr. Martinum Chemnicium scripti, opus integrum, quatuor partes. Francforti ad Moenum anno MDLXXXV»; «Символика» Моллера.

Католики принимают Писание и Предание (в двух нами различенных смыслах), и унижают первое на счет второго. Протестанты опровергают их доказательства следующими положениями:

Учение Христово было вверено письму не случайно (non fortuito edita), а по откровению Божию, для того, чтобы предохранить его от порчи, необходимо вкрадывающейся при переходе из уст в уста. Следовательно, Писание должно быть нормою — мерилом во всех религиозных вопросах. Все нужное для спасения человека содержится в Писании. Предания, о которых упоминается в Писании, заключили в себе обрядовые постановления или были тождественны с писанным учением и позднее вошли в его состав.

В опровержении католических доказательств и в отрицании Предания как особенного источника протестанты между собою согласны: но в положительном определении значения Предания они расходятся. Некоторые признают отдельные Предания как выводы из Писания — ut bonas deductiones, ut quae per bonas deductiones ex Scriptura possunt deduci[1]. Другие допускают Предание первых веков как сильное *историческое* свидетельство в определении церковных правил, обрядов, обычаев. Многие безусловно его отрицают.

Католики приписывают одной Церкви право определять смысл Писания и даже вносить его от себя. Необходи-

[1] Так, н.п., протестанты крестят младенцев и пр.

мость Церкви доказывается у них, во-первых, тем, что само Писание заимствует свое значение и каноническую силу от определений Церкви — следовательно, для кого нет Церкви, не должно быть и Писания; во-вторых, неясностью и удобопреклоняемостью Писания на разные стороны. На первое доказательство протестанты не могут представить дельного возражения; но их спасают нелепые крайности, до которых это учение доведено иезуитами[1]. На второе доказательство протестанты отвечают: 1) различением трудностей, лежащих в самом содержании и в выражении в Ветхом Завете и в Новом; 2) исключением книг пророческих; 3) возможностью сравнивать темные места с другими параллельными текстами.

Итак, они отвергают авторитет Церкви; но в самом отвержении много разных степеней. Некоторые немного не доходят до признания авторитета Церкви первых веков; другие допускают его как полезное руководство; третьи отвергают безусловно.

Исключивши Предание и Церковь, протестанты удержали одно Писание. Следовало доказать, что Писание есть действительное слово Божие и что оно дошло до нас в целости и сохранности и без искажения. Все доказательства на эти положения, как они с виду ни разнообразны, могут быть разделены на исторические (свидетельства иудеев и язычников, чудеса и т.д.) и умозрительные (внешние и внутренние признаки Откровения). Разум создает себе отвлеченное понятие о том, каково должно быть Откровение и, прилагая это понятие, как мерило, к Писанию, находит, что понятие и факт совпадают. Но такого рода доказательство не есть доказательство по следующим причинам. Разум, создавая себе идеал Откровения, обманывает сам себя: по-видимому, он выводит признаки слова Божия a priori, но на самом деле он только списывает их с того, что внутренно он уже признал как факт. Если бы перед ним не было последнего, он никогда бы не определил первых.

---

[1] Так наприм. иезуит Пигий утверждал, что церковь во всякое время может возвести любую книгу, н.п. Эзоповы басни, на степень канонической, и равно низвести с этой степени, какую ей угодно. В этих словах резко отразилось западное понятие XVI и XVII ст. об отношении церкви к Писанию. Католики того времени смотрели на Писание, как на мертвую букву. Внутреннюю сторону ее, содержание и смысл, по их мнению, хранила в себе церковь и влагала мысль от себя в мертвую букву. Как часто у них встречаются выражения: littera mortua, mutuum atramentum, nigrum Evangelium.

Следовательно, в этом доказательстве заключается скрытое petitio principiorum. Во-вторых, кто же поручится за истину и верность понятия и за безошибочное его приложение к факту? Слабость и недоказательность таких доказательств, когда дело идет о том, чтобы утвердить на них догмат веры, долженствующий служить основанием всем прочим догматам, бросается в глаза и не требует объяснений[1].

Вне Церкви, как было показано выше, божественность Писания, его целость и неповрежденность доказана быть не может. Протестанты, отрицая Церковь, от нее же заимствовали свое основное положение. Следовательно, протестантская система, равно как и католическая, и всякая церковная система, не имеет точки отправления.

Переходим к вопросу об *оправдании.*

Католики принимают борьбу двух начал за нормальное состояние человека вообще: сущность первородного греха они полагают в утрате сверхъестественной правды, силою которой обуздывалось греховное начало. Протестанты отрицают борьбу в первобытном человеке и признают ее за плод падения.

Следствием первородного греха была безусловная утрата образа и подобия Божия. Человек лишился сил духовных (vires spirituales): разум его затемнен, воля несвободна. Он не может ни познавать Бога, ни творить ему угодное, ни даже желать того.

Отсюда различие между католиками и протестантами в определении греха вообще. Первые стесняют сферу греха до произволительного, свободного нарушения закона. Вторые всякое нарушение закона, даже невольное, признают за грех. Остающаяся после крещения *похоть* сохраняет свойство *греха* (quia iniquum est, ut caro concupiscat adversus spiritum)[2].

Падает различие, полагаемое католиками, между грехом по себе простительным и грехом смертным. Греха простительного нет. Всякий грех необходимо ведет к осуждению. Похоть называется в Писании грехом в прямом смысле.

Католики смешивают два понятия: хотение, или воле-

---

[1] Основать веру на доказательствах разума, возвыситься до веры по ступеням силлогизма, значит - *заслужить веру*. Это тот же пелагианизм, только в другом виде.

[2] Хемниций, на основании Августина.

ние (voluntas arbitrium), и свободу (libertas). Из того, что человек никогда не теряет первого, они признают в нем постоянное присутствие второго. Поэтому тот, по их мнению, свободен, кто поступает так, как поступать хочет; даже в греховном человеке свобода не утрачена, а только связана внешним препятствием — грехом. Грех лежит на ней, как тяжелая цепь, которая, впрочем, не мешает ей стремиться к духовным подвигам (concipere motus spirituales). Благодать снимает с нее эту цепь.

Поэтому католики в обращении (in conversione) приписывают более участия личности человеческой, нежели протестанты. Допуская необходимость предваряющей благодати, они признают соучастие самого человека[1].

Протестанты различают волю от свободы. Вольным человек остается постоянно. Тот, кто грешит, волен, но отнюдь не свободен. Свобода может быть только в духовном человеке, — в том, кто имеет незатемненное понятие о своем определении и действует согласно с этим понятием. Свобода и грех исключаются взаимно. Итак, неотрожденный человек, предается ли он греховному началу или борется с ним и достигает до внешней правды (ad externam disciplinam), остается несвободным — рабом греха; от него закрыт мир духа.

Поэтому стесняется участие человека в деле его обращения. Благодать застает его недостойным, лишенным свободы. В первом моменте обращения участия со стороны человека не может быть. Степень его дальнейшего содействия определяется протестантскими богословами весьма различно. Некоторые допускают оное как возможность принять или отвергнуть благодать[2], другие отрицают всякое участие человека и осуждают его на страдательную роль. Отсюда Кальвином развитое учение *о предопределении*.

Обращение человека совершается через внешние средства, слово Божие, и таинства как средства второстепенные, вспомогательные.

---

[1] Это учение развито до крайностей в конце XVI в. иезуитами - Беллармином и Молиною. По сравнению последнего, благодать и личная воля действуют независимо одна от другой, но в одно время и согласно: так, два человека тащат из воды одну лодку соединенными силами.

[2] Хемниций, на основании блаженного Августина: ut velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, - nobiscum cooperatur.

Из всех этих положений выводится протестантское учение об *оправдании*. Оправдание законом требует безгрешного исполнения оного. Но это условие превышает силы человека. Похоть, остающаяся в нем постоянно и сохраняющая свойство греха, делает его неспособным оправдаться перед Богом, постоять за себя перед Его судом. Оправдание совершается верою во Христа, вменением человеку заслуг Искупителя, правдою внешнею (justitia imputativa). Самое слово justificari протестанты принимают в смысле — pro justo reputari.

Вера оправдывающая имеет смысл не простого знания, а несомненного упования. Действие ее, по мнению католиков, ограничивающееся первым моментом, протестанты признают совершающимся во все продолжение жизни человеческой, и притом во всяком человеке.

Итак, протестанты поразили католицизм в самое сердце. Они опровергли два основные положения, на которых держалось католическое учение: непризнание похоти за грех и возможность безгрешного исполнения закона. Во всем этом протестанты между собой согласны, но в положительном учении *о делах* они расходятся. Некоторые признают их необходимыми для спасения, и корень их полагают в даровании обновления и любви, неразрывном от дарования отпущения грехов. Они называют дела *плодами* веры; но, при дальнейшем развитии, это понятие утрачивается и нечувствительно переходит в понятие *последствия*[1]. Другие смотрят на дела как на простые, внешние *изъявления* веры. Некоторые говорят даже, что дела не нужны и что живущему под благодатью все позволено. В кальвинизме теряется различие между добрыми и злыми делами.

Это разногласие в определении столь важного вопроса отразилось во всех других положениях, вытекающих в католической системе из учения об оправдании делами. Так, отрицая волшебную силу таинств, протестанты отрицали значение таинства по себе и низвели его на степень внешнего средства, которое получает смысл только при употреблении его человеком. Сила не в самом действии, а исключительно в субъективной вере, признающей его за

[1] Это мнение Лютер объяснял сравнением: дар отпущения грехов, дар освящения и другие дары благодати должно различать, как пальцы одной руки, или как горсть семян, заключенных в одной руке, но приносящих различные плоды.

орган благодати. Евхаристия явилась *символом* тела и крови; не стало литургии, как бескровного жертвоприношения. Отрицание Церкви и мысль о непосредственном примирении отдельного лица с Богом привели к отрицанию священства и т.д. Из таинств осталось только два: крещение и евхаристия. Многие пошли еще далее и отвергли вообще понятие о таинстве, удержав их совершение, как произвольных обрядов, как отличительных признаков христианской общины.

Отрицание возможности оправдания делами необходимо вело к отрицанию дел сверхтребуемых (opera supererogationis), эпитимии, в смысле удовлетворения и т.д. Так было подорвано католическое учение о призывании святых, о чистилище, о молитвах за усопших и об индульгенциях. Все эти догматы протестанты отвергли, хотя и здесь многие силились удержать некоторые из них с видоизменениями.

Итак, протестантская система существует только как отрицание системы католической. Положительная сторона протестантизма представляет ряд произвольных мнений, которые в своей постепенности обнаруживают развитие одного начала, необходимо доходящего до отрицания объективной религии вообще.

Система Феофана Прокоповича относится к системе Стефана Яворского как система протестантская к системе католической.

Мы извлечем основные понятия Феофана Прокоповича из семи его богословских «Трактатов»[1]; из «Книжицы, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра апостола о *неудобьносимом*

---

[1] Включая сюда отдельное «Рассуждение de gratuita peccatoris per «Christum justificatione». Мы пользовались Лейпцигским изданием, под заглавием Christianae Orthodoxae Theologiae in Acadaemia Kiowiensia Theophane Prokopovicz ejusdem Academiae rectore, postea archiepiscopo Novogrodensi, adornatae et propositae, volumina tria». Lipsiae. Ex officina Breitkopfia. MDCCLXXXXII, MDCCLXXXXIII. Это издание Н.Н.Бантыша-Каменского, с первого Лейпцигского же слово в слово и совершенно сходное с отдельно изданными частями в переводе: «Первым тракатом (Prolegomena)» в Кенигсберге в 1773 г., с трактатом «О состоянии неповрежденнаго человека», в Москве в 1785 г., и с «Рассуждениями выбранными из полной богословской системы», в Москве же напечатанными в 1773 г. «Сокращенная система Иринея Фальковского» дурно написана и весьма неполна.

Примечание. Все отрывки из богословской системы Феофана приводятся автором на латинском языке: в настоящем издании, для удобства многих читателей, параллельно с латинским текстом каждого отрывка представляется русский перевод. - *Прот. И. П.*

законном иге пространно предлагается» (Изд. 1784 г.); из «Apologia fidei», и из вопросов, предложенных Феофаном Прокоповичем Малярду «Adductio Anglicanae Episcopalis Ecclesiae ministri etc.» (В книге под заглавием «Miscellanea Sacra»).

Учение Феофана Прокоповича об источниках богопознания и т.д. (Prolegomena).

В прекрасном Предисловии к своей богословской системе (Praefatio auctoris) Феофан Прокопович так определяет Богословие:

«Theologia nihil est aliud, nisi illa ipsa divina oracula, ad Dei gloriam nostramque salutem necessaria, quae in sacris libris, quos Scripturam appellamus, sparsim leguntur, in ordinem digesta, et methodice, quo facilius discantur, exposita»[1].	Богословие есть не что иное, как те самые божественные изречения, необходимые для славы Божией и нашего спасения, которые в священных книгах, называемых Писанием, читаются в разных местах, только приведенные в порядок и методически для удобнейшего изучения изложенные».

Далее, он излагает необходимые условия, без которых не может быть успешного изучения Богословия. Главное из них есть полное отречение от личных пристрастий и мнений:

«Ne scilicet in quaerenda coelesti veritate mentis nostrae libidini serviamus. Nam si eam non aliter, nisi Deo monstrante, reperire licet; si non aliunde, nisi ex verbo Dei excerpere; quid tu arbitratum tuum in judicio sedere velis? Cur statuere contendis, quod ita tibi placeat?» [2].	«В исследовании небесной истины мы не должны служить похоти нашего ума. Ибо если ее можно открыть только при Божием Откровении, если ее можно извлечь только из слова Божия, то к чему ты хочешь здесь делать судьею твое собственное мнение? К чему стремишься постановлять, что тебе угодно?»

[1] Praefatio, стр. 2.
[2] Там же, стр. 5.

Ум должен быть свободным от всякого предрассуждения.

«Intrantibus igitur Theologiae penetralia omnis praesumpta opinio ante limina exuenda est: haec enim est prurigo aurium et durum vinculum animorum»[1].

«Входящим во врата Богословия нужно всякое предвзятое мнение оставить за порогом, ибо оно есть раздражение ума (собств., зуд ушей) и жесткая цепь душ».

Наконец, изучающим богословие нужно иметь смирение:

«Docilem ergo in Theologia esse, est esse obedientem Deo: quod tunc praestabimus, quando divino efficaci verbo durum in cordibus nostris obicem non ponemus ultro; quando morigeros nos et tractabiles Spiritui Sancto exhibebimus, neque per proterviam stimulis ipsius recalcitrabimus, etc»[2].

«Быть способным в изучении Богословия значит быть покорным Богу. А это мы тогда покажем, когда не будем в сердцах наших полагать твердого противодействия действенному Божию слову, когда будем представлять себя послушными и внимательными Духу Святому и не будем дерзко сопротивляться его внушениям и пр.»

За определением Богословия как науки (quoad objectum, causam et finem) и разделением его на части [3], следует статья *de principiis Theologiae* (о началах Богословия).

«Nomine *principiorum* intelligimus hic illa documenta, quae omnium argumentorum semina sunt; et per quae, dum aliquid probatur, probatur ultimo, ita, ut illa ipsa jam probari nequeant, sed pro certissimis haberi debeant; aut si quis negare illa pergat, cum illo disputari ultra impossibile sit. Dicuntur etiam indemonstrabilia et graecae ἀδίδακτα, quia per

«Под именем *начал* мы разумеем здесь те основания, которые суть как бы семена всех доказательств, и чрез которые если что-нибудь подтверждается, то подтверждается окончательно, так что эти самые основания уже не могут быть доказываемы, но сами по себе должны быть принимаемы, как вернейшие; если кто и их продолжает отрицать, с тем далее рассуждать невозможно. Эти основания называются недоказываемыми, по-гречески ἀδίδακτα, потому что чрез

[1] Там же.
[2] Там же, стр. 7.
[3] Prolegomena cap. 1, 2, 3.

ipsa demonstrantur omnia, ipsa vero demonstrari non possunt. Sola Sacra Scriptura, seu solum Dei verbum pro *principio* Theologiae haberi debet.» [1]

них все доказывается, а сами они не могут быть доказываемы. Одно Священное Писание или слово Божие должно быть признаваемо за *начало* Богословия».

Здесь должно заметить: 1) что Феофан Прокопович не говорит о том времени, когда еще не было Писания; 2) что признание одного начала исключает авторитет других только как начал (*ut principia*), н.п., преданий и личного откровения. Но это не значит, чтобы содержание последних,-- то, что мы узнаем через них, должно было отвергать как ложное. Многие предания Феофан Прокопович принимает, но не потому, что они суть предания, а потому, что он видит в них правильные выводы из Писания.

«Demonstratum est solum Dei verbum, solam Sacram Scripturam esse principium Theologiae; ac proinde jam scire debent Theologiae studiosi, unde probationes theologicarum conclusionum hauriri possint, ad quid expendere, per quid unamquamque doctrinam, verane sit nec ne, examenare oporteat. Hinc ratum fixumque est de *Syllogismo theologico* Theologorum scitum: Syllogismum theologicum saltem unam praemissam ex Scriptura habere oportere, alteram vero *lumine naturae notam*». [2]

«Одно слово Божие, одно Священное Писание есть начало Богословия. Поэтому изучающие Богословие должны знать, откуда они могут брать доказательства для богословских заключений, к чему нужно обращаться, через что испытывать всякое учение, истинно оно или не истинно. Отсюда, о силлогизме богословском есть такое признанное богословское положение: *силлогизм богословский* по крайней мере одну посылку должен иметь из Свящ. Писания, а другую от *естественного разума*».

Вот как ясно указывает Феофан Прокопович на составные элементы богословской системы. Спрашивается, как согласить необходимость посылки, содержащей в себе общую мысль субьекта, с тем, что сказано в предисловии: omnis praesumta opinio exuenda est? Текст из Писания имеет

[1] Prolegom., cap. IV, стр. 11.
[2] Там же, стр. 17.

силу неоспоримого, безусловного доказательства; но это не значит, чтобы авторитет Писания вообще не мог и не должен был быть доказан. Напротив, только строго доказанный авторитет оного дает право пользоваться отдельными текстами.

В V гл.Феофан Прокопович говорит *de auctoritati Sacrae Scripturae* (об авторитете Свящ. Писания). Это место замечательно, и мы разберем его подробно[1].

«Auctoritas scripti pendet ex auctore. Tota auctoritas Sacrae Scripturae in eo consistit, quod sit verbum Dei et quasi Dei epistola ad homines...».

«Авторитет написанного зависит от писателя. Авторитет Свящ. Писания состоит в том, что оно есть слово Божие, как бы письмо Бога к людям...».

«Papistae solius Ecclesiae testimonio stare contendunt Scripturam Sacram esse verbum Dei, et quidem illud ipsum testimonium Ecclesiae non alibi, nisi penes ipsorum Papam, quaerentum esse. At male; nam, ut nihil de Papa dicam, quid facies, si quis te ultro interroget, unde nam scire possum Ecclesiam vestram veram esse Ecclesiam et vera docere? Ad Scripturam recurres, quae qua Ecclesiae verae magnam sane tribuit auctoritatem? Ibis erga in vitiosum quem vocant *circulum*, et Scripturam per Ecclesiam, Ecclesiam per Scripturam confimabis. Nec obstant, quod Augustinus prononciavit, se Evangelio non crediturum fuisse nisi eum Catholicae Ecclesiae commoveretauctoritas («Con-

«Паписты стараются держаться на авторитете одной Церкви в том, что Свящ. Писание есть слово Божие и будто это свидетельство церкви можно искать только у папы их. Но худо (они рассуждают). Ибо (не говоря ничего о папе), что ты сделаешь, если кто тебя спросит, откуда же я могу узнать, что ваша церковь есть истинная церковь и учит истинному? Ты прибегнешь к Писанию, которое действительно истинной церкви приписывает великий авторитет? Но ты попадешь в логическую ошибку, которую называют *кругом*: Писание будешь доказывать через Церковь, а Церковь через Писание... Этому не противоречат слова Августина, что он не поверил бы Евангелию, если бы его не побуждал к тому авторитет Кафолической цер-

[1] Делая выписки, я должен был иногда, для большей краткости, пропускать целые периоды, многие предложения сжимать в одно. При этом могло утратиться изящество языка и конструкции; но за строгое соблюдение смысла и самих выражений я ручаюсь.

tra Epistolam fundamente». Cap.V). Nam Ecclesiae auctoritas magna est, et magne habenda est a filiis Ecclesiae. Qui itaque persuasum habent, coetum hunc esse coetum Christi, Christum autem esse Deum: illi etiam testimonio istius coetus seum Ecclesiae credunt, ut debent credere. Sed quid facies cum infidele, qui ut utrumque in dubio est, tam Scriptura, quam Ecclesia? Ita utrumque demonstrantum est, et Scripturam esse verbum Dei, et Ecclesiam esse coetum Dei».

кви («Против манихейского Писания»- Epistola fundamenti, гл.V). Авторитет церкви велик, и в великом уважении должен быть у чад церкви. Те, которые же имеют убеждение, что это собрание есть собрание Христово, а Христос есть Бог,- те свидетельству этого собрания, т.е. церкви, верят и должны верить. Но что ты сделаешь с неверующим, у которого и то и другое в сомнении, и Писание и Церковь? Ему и то и другое надо доказывать: и что Писание есть слово Божие, и что Церковь есть собрание Божие».

«Calviniane et Lutherane, licet vera et solida testimonia non amittant, ex hoc tamen culpandi sunt, quod quaedam eteam minus idonia admisceant, ima pro principalioribus venditent, et minus certa praeferant certioribus. Nam illi pro testimonio Scripturae internum Spirutus Sancti motum; hi vero interna ipsius Scripturae criteria, seu ipsam Sacrae Scripturae infallibilitatem adhibent. Utrumque verum est, et a Spiritum Sancto movere nos a credendum Scripturae, et Scripturam esse infallibilem. In utrumque credet fidelis. Infideli etiam primum prestare, et alterum per primum persuadere poterit Deus, sed solus Deus. Hic autem queritur quid homini Christiano cum homine infidele agendum sit, ut ei persuadeat Sacram Scripturam

«Кальвинияне и лютеране, хотя не опускают истинных твердых свидетельств (в подтверждение авторитета Писания), но их вина в том, что они примешивают некоторые доказательства негодные и выдают их за главнейшие, и менее верные предпочитают вернейшим. Ибо одни из них за свидетельство Писания полагают внутреннее внушение (motum) Духа Святого, а другие внутренние признаки (criteria) самого Писания или самую непогрешимость Свящ. Писания. И то и другое верно: т.е. и что от Святого Духа мы побуждаемся веровать Писанию, и что Свящ. Писание непогрешимо. И тому и другому будет веровать верный. Но неверующему первое дать и второе через первое внушить мог бы только Бог, один Бог. Спрашивается теперь: что же делать человеку христианину с неверующим, дабы убедить его, что Свящ .Писание есть слово Божие, (и

esse verbum Dei, ibque non alio nisi divino testimonio, cum omne aliud hac in causa fatiscat?»

убедить) не иным каким, а божественным свидетельством, ибо всякое другое здесь бессильно?»

«Nos igitur asserimus, satis luculenter demonstrare, Scripturam Sacram esse verbum Dei, ejasdem Dei testemonia extraordinaria, quae aimus consistere in hisce potissimum quattuor: 1) in impletis Scripturarum vaticiniis, 2) in editis ad confirmationem istius doctrinae signis et prodigiis, 3) in potenti doctrinae ejusdem efficacia, 4)in expresso vel ipsis adversariis testimonio»[1].

«Мы утверждаем, что Свящ. Писание есть слово Божие, это довольно ясно показывают чрезвычайные свидетельства того же Бога, которые преимущественно состоят в следующих четырех: 1) в исполнении пророчеств, находящихся в Писаниях; 2) в знамениях и чудесах, совершенных для подтверждения этого учения; 3) в могущественной действенности этого учения; 4) в выразительном свидетельстве от самых противников».

Все эти доказательства были повторяемы часто и всем известны: поэтому мы можем не выписывать их. Скажем только, что ни каждое из них, отдельно взятое, ни все они вместе не доказывают положения об авторитете Писания. Как основанные на чисто исторических свидетельствах, они дают только историческую достоверность, всегда условную и недостаточную для утверждения на ней догмата. Сам Феофан Прокопович это сознавал.

Следует вопрос *de Sacre Scripturae necessitate* (о необходимости Свящ. Писания)[2]. Феофан Прокопович полагает и решает его следующим образом:

«An Deus ita voluit, et ita constituit, ut homo non aliunde, nisi ex Sacra Scriptura, postquam eam accepit ab ipso, et se et alios instituat ad Deum cognoscendum et colendum, vitamque adeo consequendam aeternam? Nos id pro certo affirmamus»[3].

«Так ли Бог восхотел и постановил, чтобы человек не откуду, как только из Свящ. Писания, получивши его от самого Бога, и себя и других наставлял к познанию и почитанию Бога и к достижению жизни вечной? Мы это утверждаем за верное».

[1] Prolegom., стр. 25 -27.
[2] Prolegom., Cap. VII.
[3] Стр. 66.

С этим вопросом связан другой, также положительно решаемый Феофаном:

«Omnes Sacrae Scripturae sententias genuinas ita claras ac perspicuas esse statuimus, ut debito modo eas scrutantibus patere possint».[1]

«Мы утверждаем, что все основные мысли Священного Писания так ясны и очевидны, что могут открываться надлежащим образом исследующим их».

Впрочем, автор делает ограничение, исключая в отношении к лицу познающему ignavos et idiotas (невежд и глупых), ослепленных неверием и упрямством, в отношении к обьекту — пророчества и места искаженные. Он утверждает только, что каждый, читая Писание, perfectam fidei instructionem habere potest (может иметь совершенное руководство в вере), может познать все для спасения необходимое, и прибавляет совет сличать темные места с другими о тех же предметах (loci paralleles).

Все эти статьи, кроме положительной стороны, содержат опровержения доказательств и возражений противников, преимущественно католиков. В этих опровержениях видна необыкновенная сила диалектики и гибкость ума Феофана. Он особенно имеет в виду иезуитов и постоянного своего противника Беллармина:

«Scribunt Iesuitae Scripturam esse mutam magistram, literam mortuam et occidentem, mortuum atramentum, theologiam atramentariam, cereum nasum, nauticas braccas[2] dicunt Scripturam esse obscuram, imperfectam, errorum et haereseon non intelligentibus causam etc».

«Иезуиты пишут, что Свящ. Писание есть немая учительница, буква мертвая и убивающая, чернило мертвое, чернильное богословие, восковая фигурка, корабельный парус и т.п. Они говорят, что Писание темно, неполно, что оно для неразумевающих бывает причиною заблуждений и ересей и т.д.».

---

[1] Prolegom., Cap. VIII, стр. 89-90 и дал.

[2] Такими неприличными названиями католические писатели желали выразить ту мысль, что Свящ. Писание само по себе не может быть твердым руководством в вере, что его можно обращать и перетолковывать в разные стороны. - *Прот.И.П.*

В главе «*De Sacrae Scripturae perfectione*» (о полноте и совершенстве Свящ. Писания) автор говорит:

«Ita perfecta est Sacra Scriptura, ut omnia vel quoad verba, vel virtute in se contineat, quae nobis ad salutem sunt necessaria, ita ut absque iis salvi esse non possimus, tam ad fidem quam ad mores spectantia»[1].

«Свящ. Писание так полно, что оно или по букве или по смыслу содержит в себе все, что нам необходимо для спасения, без чего мы не могли бы спастись, - все, относящееся как к вере, так и к нравственности».

Слова — vel virtute — позволяют Феофану Прокоповичу допустить все Предания, принимаемые церковью как правильные выводы.

Следует очень важный вопрос: *de Sacrae Scipturae legitima interpretatione* (о правильном истолковании Свящ. Писания)[2].

Этот вопрос распадается на три: «A) de sensibus Sacrae Scripturae, et an unius ejasdemque sententiae multiplex sensus esse possit? (о смыслах Свящ. Писания; может ли в одной и той же мысли быть многообразный смысл?)». Ответ на это заключает в себе одно из самых прекрасных мест во всем сочинении. Дивишься тому, как легко и свободно, силою ума прямого и смелого, выпутался Феофан из многосложных и запутанных разделений и различений, которыми, как густой сетью, иезуиты покрыли Писание и, скрывая его смысл, не всегда для них выгодный, упрочивали за собой право произвольного толкования [3].

Но для избежания слишком длинных выписок, мы представим только результат Феофанова исследования:

«Asserimus, unius ejusdemque sacrarum litterarum sententiae unicum tantum eumque sensum litteralem esse; et si quidem ait sententia de credendis, ad credenda tantum, si de moribus, ad mores tantum, si de iis quae sperantur, ad speranda tantum sensum referri oportere». [4]

«Мы утверждаем, что в одной и той же мысли свящ. писаний есть только один смысл, и именно смысл буквальный, и что говорит Писание о вере, то должно относить только к вере, что о нравственности - к нравственности, что о упованиях - к упованиям».

[1] Prolegom., cap. IX, стр. 107.

[2] Cap. X.

[3] Католики в каждом полагают четыре смысла, а иногда и более. Это значит отрицать всякий смысл. Поэтому, Писание действительно получало значение мертвой буквы, которой смысл хранила в себе церковь, и при случае вносила от себя в букву.

[4] Стр. 138-139.

Второй вопрос: «В) Какие пособия должен иметь тот, кто хочет быть правильным толкователем Св. Писания?[1] (quae adminicula sibi comparare debeat, qui vult esse legitimus Scripturae Sacrae interpres)».

Ответ. «Duo quasi terrena: natura et doctrina, duo coelitus data: fidei christianae catecheticae[2] cognitio, et seria de divinitate Sacrae Scripturae existimatio ex Dei timore orta»[3].

«Два земных пособия - природа и наука, и два свыше даруемые: катехизическое знание веры христианской и серьезное убеждение в божественности Свящ. Писания, происходящее из страха Божия».

«Doctrina catechetica, hoc est praecipua fidei nostrae dogmata et statuta probe scienda sunt. His ergo non perceptis primum, difficile est solidiorem cibum decoquere, hoc est sublimiora et magis arcana mysteria intelligere»[4].

«Учение катехизическое... т.е. нужно хорошо знать преимущественные догматы и постановления нашей веры... Если их не усвоить наперед, трудно переваривать более твердую пищу, т.е. уразумевать возвышеннейшие и более таинственные таинства».

В числе отрицательных условий полагается:

«Praeoccupata opinio: nimirum quando quis firmiter, licet falso, de re aliqua persuasionem habeat»[5].

«Предзанятное мнение, т.е. когда кто о каком-нибудь предмете имеет твердое, хотя и ложное, убеждение».

Третий вопрос: «С) Quaenam et quot sint regulae interpretandi Scripturam? (какие правила для истолкования Писания, и сколько их)?»

«Scopus dicentis diligenter considerandus est.

Textus cohaerentiam diligentissime observemus».[6]

«Нужно внимательно рассмотреть цель говорящего.

Нужно внимательнейшим образом исследовать связь речи».

[1] Cap. X., sectio 2.

[2] Это условие опровергает перед этим сказанное Феофаном: omnis praesumpta opinio exuenda est.

[3] Стр. 140.

[4] Стр. 141-142.

[5] Стр. 143.

[6] Cap. X, sectio 3, стр. 144 - 146.

Выписываются и другие правила, весьма полезные и умные, но относящиеся, все без исключения, к употреблению права личного толкования, личного исследования.

Следует статья *о книгах канонических и апокрифах*[1]. Из нее выпишем одно место об отношении Писания к церкви:

«Dictum antea fuit ex testemonio Ecclesiae auctoritatem Sacrae Scripturae non pendere, cui contrarium hic videmur statuere. Respondeo: distinguendum esse inter causam et indicem hujus auctoritatis, item inter auditores, quibus haec auctoritas persuadetur. Causa, cur Sacra Scriptura vera sit et infallibilis, et sola theologiam fundare possit, non Ecclesia, sed ipse Deus est, cujus Scriptura verbum est. Quia enim solus Deus scit omnia et solus nec falli potest, nec fallere, ideo ex sola Scriptura, Dei scilicet verbo, omnis veritas pendet. At Ecclesia testis seu index est Scripturae... Indicat enim nobis et quasi digito ostendat, hos libros esse, hös non esse canonicos, id est verbum Dei» [2].

«Прежде было сказано, что авторитет Свящ. Писания не зависит от свидетельства Церкви: здесь же мы как будто постановляем противное этому... Отвечаю: нужно различать между причиной и показателем авторитета, также между слушателями, которым этот авторитет внушается... Причина, почему Свящ. Писание истинно и непогрешимо и одно может служить основанием богословия, не церковь, но сам Бог, которого слово есть Писание. Так как один Бог знает все, и один Он может ни обманываться, ни обманывать: то посему на одном Писании, т.е. слове Божием, держится всякая истина. Церковь же есть свидетельница или показательница Писания. Она показывает нам, как бы перстом указывает, что вот эти книги канонические, а эти неканонические, что вот это слово Божие и т.д.»

Из всех предшествовавших положений вытекают два следующие:

«Licere, imo debere S.Scripturam in linguas vernaculas converti, et licere S.Scripturam omnibus absque exceptione legere»[3]. (Свящ. Писание позволительно и даже должно переводить на народные языки и можно читать всем без исключения).

В последней, XIII главе (Prolegomena) трактуется о том, «quid de conciliorum auctoritate, traditionibus, et Patrum scriptis in rebus theologicis sentiendum sit» (Что должно думать об

[1] Cap. XI.
[2] Стр. 202.
[3] Cap. XII.

авторитете соборов, о Преданиях и Писаниях Отцов в предметах богословских?)

«Quaestio est, an tale aliquid, quod in Scriptura non reperitur, nec ex Scriptura per bonam consequentiam deduci potest, possit concilium vel aliquis magnus pastor proponere, tanquam dogma credendum? Ut v. gr. nova sacramenta instituere? Aut quod non habemus pro dogmate fidei, licet propter bonum ordinem tenemus, ad eam sublevare auctoritatem, ut habeatur deinceps pro dogmate? Ex. gr. Patriarchatus et alii eminentiores episcoporum gradus, ad bonum ordinem et commodius Ecclesiae regimen introducti, non sunt in numero dogmatum, ita ut Ecclesiae, cui illos licuit instituere, liceat etiam tollere. Huc etiam spectant praecepta, quae non sunt in Scriptura, nec ex Scriptura deduci possunt, quae vocantur *praecepta ecclesiastica*. An scilicet possit concilium vel Patres magni tale aliquid praecipere tanto rigore observandum, ut nulla necessitas, nulla alia potestas ecclesiastica possit dissolvere? quemadmodum se habent praecepta divina, v. gr. *honora patrem tuum et matrem tuam, ne occidas, ne furtum facias etc.* Denique an tale praeceptum auctoritate et obligatione exaequetur cum praeceptis divinis? Quaestio itaque hic est de auctoritate Conciliorum, traditionum et Patrum in hujusmodi definiendis aut praecipiendis».[1]

«Вопрос состоит в том: может ли собор или какой-нибудь великий пастырь предложить как догмат веры что-нибудь такое, чего нет в Свящ. Писании и что не может быть выведено из него через правильное умозаключение? Наприм., может ли собор установить новые таинства? Или: что мы имеем не за догмат веры, но содержим ради доброго порядка, может ли собор возвысить до такого авторитета, чтобы это принималось потом за догмат? Наприм. патриаршество и другие высшие степени епископские, установленные ради доброго порядка и удобнейшего управления церкви, не принадлежат к числу догматов,- так что церковь, которая могла их учредить, могла бы и уничтожить... Сюда также относятся те заповеди, которые не находятся в Свящ. иса и не могут быть выведены из исания, которые называются *церковными заповедями*. Могут ли собор или великие Отцы предписать для соблюдения что-нибудь такое с такой строгостию, чтобы никакая необходимость, никакая власть церковная этого не могли бы отменить (как, напр., божественные заповеди: *чти отца твоего и матерь твою, не убей, не укради и пр.*)? Может ли и такая заповедь (т.е. церковная) по значению и обязательности быть сравнена с заповедями божественными? Вопрос предлежит об авторитете соборов, преданий и Отцов в определениях и постановлениях такого рода».

[1] Стр. 262-263.

Заметим для переду, что самое положение такого вопроса предполагает непризнание безусловного авторитета Вселенских соборов.

«*De conciliorum auctoritate*, pronunciamus negative, his ducti rationibus:

«1) Quia concilia, antequam quaestionem exortam definiant, in hoc multum laborant, ut veritatem ex Scriptura reperiant. Lege singula et ita videbis... Quae autem causa esset hujus laboris, si solius vocis oraculum pro indubitato dogmate habendum esset? Multum temporis controvertendo absumitur, idque non sine multis impensis, molestiis, laboribus. At si liceret ex arbitrio pronunciare, brevissimo tempore et facillime totum absolveretur negotium. Sententiae tantum a singulis peterentur, et magna pluralitas conclusisset. Neque dixeris laborare concilia in scrutandis Scripturis, ne aliquid contrarium scripturis, nonvero ne aliquid novum, quod non est in Scripturis, definiant. Nam aliter sit. Quaerunt: an hoc vel illud sit in Scripturis? Quaerunt novarum sententiarum auctores: unde eas sumserint? Ubi scriptum est? Sed neque laborandum esset, ne aliquid contrarium Scripturis definirent, si haberent potestatem Scripturis aequalem: non enim, nisi vera, definirent. Nec dixeris iterum Apostolosetiam et ipsum Christum allegare Scripturas: et tamen hinc non sequi non

«*Об авторитете соборов* мы рассуждаем отрицательно по следующим основаниям:

«1) Соборы, прежде чем решают возникший вопрос, много трудятся над тем, чтобы открыть истину из Писания. Читай подробно (акты соборные), и там ты это увидишь. Какая же нужда была бы в таком труде, если бы одно изречение соборного определения должно было считаться за несомненный догмат?..Много времени проходит в препирательствах, и это не без издержек, огорчений и трудов. А если бы можно было прямо произнести определения, все дело решилось бы в кратчайшее время и весьма легко. Нужно было бы только собрать мнения поодиночке, и большинство дало бы заключение... Не говори, что соборы трудятся над исследованием писаний затем, чтобы не постановить чего-либо противного писаниям, а не затем, чтобы не постановить чего-нибудь нового, чего нет в писаниях... Бывает иначе; они исследуют: есть ли то или другое в писаниях? Допрашивают изобретателей новых мнений: откуда они их заимствовали? Где это написано?.. Не было бы и надобности трудиться, чтобы не постановить чего-либо противного писаниям, если бы соборы имели значение, равное писаниям: они тогда не постановляли бы ничего, кроме истины. Не говори, что и апостолы и сам Христос обращались к Писанию, и однако отсюда

habuisse illos divinam in definiendo auctoritatem. Nam Apostoli et Christus aliquando citant, aliquando nude pronunciant: et aeque his atque illis eorum dictis credendum est. Concilia contra, nihil, nisi ex testimonio Scripturae, dixerunt. Unde ridiculum postulatum Latinorum fuit in concilio Florentino, ubi postquam duos annos in evertenda orthodoxa veritate insumsere, ad extremum flagi tarunt, ut singuli episcopi dicerent sententias, et illas ex animo dicere jurarent, admota manu calici sanguinis Christi, contra omnem Ecclesiae praxim, ut neque ipsi in hoc consenserunt»[1].

«2) Concilia multa errarunt, Ariminense, Tyrium, Ephesinum secundum etc. Det vero mihi aliquis causam, cur eorum statuta vocemus erronea; nisi quod ex Scripturis non fuerint confirmata? Dices forte errasse ideo, quia non legitima ratione agebant: ut v. gr. quod in Ephesino concilio vim fecerit Patribus alexandrinus patriarcha Dioscorus?.. Sed

не следует, что они не имели божественного авторитета в определении (истины). Апостолы и ристос иногда приводят Писания, а иногда прямо изрекают (истину); и тем и другим изречениям их одинаково нужно верить. А соборы, напротив, ничего не определяют иначе, как по свидетельству Писания. Поэтому странно было требование латинян на Флорентийском соборе: после того, как уже два года было там проведено в извращении православной истины, они потребовали наконец, чтобы епископы поодиночке высказывали мнения и клялись бы, приложивши руку к чаше крови Христовой, что они высказываются по убеждению (вопреки всей практике церковной, как и сами они не были в этом согласны)».

«2) Многие соборы заблуждались: Ареминский, Тирский, Ефесский второй и др. Пусть кто-нибудь представит мне причину, почему их определения мы называем ложными, как не потому, что они не были подтверждены из Священного Писания? ты скажешь, может быть, что они заблуждались потому, что вели дело незаконно; напр., на Ефесском соборе александрийский патриарх Диоскор делал насилия Отцам

[1] Что касается до этого случая, предложение католиков не могло иметь места, потому что на соборе заседали представители двух церквей, взаимно отрицавшихся. Следовательно, с точки зрения католиков, равно и православных, собирать голоса поголовно значило бы - признавать органами Св. Духа еретиков. Не менее того, осуждая не частный факт, а общую мысль, Феофан Прокопович не прав. Определение Вселенского собора почитается наравне с Писанием и бывает обязательно не потому, что ему предшествует строгое и внимательное исследование Писания, а потому, что внушает его Дух Святый. На Вселенском соборе божественная истина не выводится и не доказывается, а открывается свыше; исследование Писания, споры и все, что предшествует окончательному приговору, может быть и не быть. Думать иначе значит подвергать суду частных лиц все определения Вселенской церкви.

ego quaero hic rationem, ut vocant *formalem*, propter quam aliquod dictum falsum est, aut falsum esse convincitur. Exemplo rem illustremus: mentitur fur, et falsum dicit se non accepisse. Causa efficiens, cur dicat falsum, est ipsius metus; at causa formalis, cur dictum ejus falsum sit, est quia dictum facto non est conforme. Veritas enim est conformitas sententiae cum suo objecto; falsitas autem difformitas cum objecto est. Jam quaero: definitio concilii Dioscoriani cur falsa est? Respondebitur certe: quia non est conformis cum suo objecto. Dicit enim naturas in Christo confusas esse, at non sunt. Quaero iterum: unde scimus, quod non sint confusae? Quid aliud respondebis, nisi ex testimoniis Scripturae?»

«3) Definitiones conciliorum non habentur pro canonica Scriptura, tametsi nihil falsi contineant; et imo nihil aliud sint, nisi explicationes Scripturae. Quae ergo causa esset, cur Petri et Pauli epistolae Scripturae essent canonicae, et verbum Dei, definitio autem 630 episcoporum (quo numero constabat Chalcedoniensis synodus) aequali auctoritate non polleret; cum tamen et hic et ibi aeterna et infallibilis veritas sit? Nisi quod definitiones conciliorum pondus suum habent in Scriptura; et nihil valuissent, si inde non penderent». [1]

собора... Но я спрашиваю здесь о причине *формальной*, как ее называют, по которой что-нибудь сказанное, ложное само в себе, оказывается ложным. Поясним дело примером: вор лжет, говорит ложно, что он не украл. *Действующая причина*, почему он говорит ложно, есть страх его: но *причина формальная*, почему слова его оказываются ложными, есть та, что слова его не согласны с делом. Ибо *истинность* есть согласие суждения со своим предметом; *ложность* же есть несогласие с предметом. Спрашиваю теперь: почему ложно определение Диоскорова собора? Правильный ответ будет: потому, что оно несогласно со своим предметом. Ибо оно объявляет естества в Иисусе Христе (божественное и человеческое) смешанными, между тем, как они не суть таковы. Спрашиваю опять: откуда же мы знаем, что они не смешанны? Что другое будешь отвечать, как не то, что мы знаем это из свидетельств Писания?»

«3) Определения соборов не почитаются каноническим писанием, хотя бы они и не содержали ничего ложного; они суть не иное что, как только изъяснения Писания. Какая была бы причина тому, что послания Петра и Павла суть канонические писания, слово Божие, а определения 630 епископов (из такого числа состоял Халкидонский собор) не пользуются таким авторитетом; между тем как и здесь и там вечная и непогрешимая истина? В чем же заключается причина этого, как не в том, что определения соборов получают свое значение от Писания; и если бы от него не имели опоры, ничего бы и не значили?»

[1] Стр. 263-265.

Следуют другие доказательства и выводы:

«Ex hissequitur: Conciliorum, *praeserlim generalium*, sed legitimorum magnam auctoritatem esse, et illum, qui eorum definitionibus contradicere vellet, pro haeretico habendum. Ceterum auctoritatem illam in hoc sitam esse, quod Scripturae, hoc est ipsius Dei sententiam declarent concilia, et *facilius et melius* hoc praestent, quam singuli singillatim doctores, cum sint et numero multi; in multorum autem conventu, de eadem re serio et fideliter cogitantium, facilius discutiuntur tenebrae, et lux veritatis oritur, cum, quod me latebat, alius reperiat, et quod illi non subeat, subeat alteri, et unus alterius errorem deprehendere possit, quem non videbat, qui errabat[1]. Et quod maximi momenti est, Spiritus Sanctus et gratia Christi assistit concilio legitimo. Promisit enim Christus *semper se affuturum nobis omnibus diebus, usque ad finem mundi*. Quae ejus Sacra et invisibilis praesentia cum alias, tum maxime in legitimo concilio elucere credenda omnino est. Siquidem singularis facta ab ipso promissio est convenientibus fidelibus in nomine illius: *ubi*, inquit, *duo vel tres sunt congregati in nomine Meo, illic sum in medio eorum*. Si ergo paucissimis in nomine ejus

«Авторитет соборов, *особенно вселенских*, но истинных соборов весьма велик; и того, кто захотел бы противоречить их определениям, по справедливости должно почитать за еретика. Впрочем, этот авторитет состоит в том, что соборы раскрывают мысль Писания, т.е. самого Бога, и делают это *легче и лучше*, чем частные учители в отдельности, хотя бы их было и много; в собрании многих, серьезно и верно рассуждающих об одном и том же предмете, скорее рассеевается тьма, просиевает свет истины: так как что от меня укрывалось, другой открывает, и что ему не пришло в голову, иному приходит; и один может заметить ошибку другого, которую не видел тот, кто ошибался. И, что особенно важно, Дух Святой и благодать Христова соприсутствует истинному собору. Ибо Христос обещал *всегда пребывать с нами во все дни, до скончания века*. (Матф. XXVIII, 20). Всеконечно нужно верить, что это Его священное и невидимое присутствие проявляется как в других случаях, так по преимуществу в соборе законном. Им сделано именно особенное обетование *сходящимся* во имя Его верным: *где два или три собраны во имя Мое, там Я среди их*. Если очень немногим, сошедшимся во имя Его, то тем более собранным со всего мира учителям, представляющим целую Церковь,

[1] Все это вошло в первую часть «Духовного Регламента» и послужило для оправдания Духовной коллегии.

congregatis, multo magis coactis ex toto orbe doctoribus, totam Ecclesiam referentibus, adest medius Christus; modo congregentur in nomine ipsius, non terrena commoda aut subsidia petentes (quo v. gr. animo ad Florentinum impium concilium contulerat sese suosque traxerat secum Johannus Paleologus) sed studio veritatis, pacis ecclesiasticae, salutis aeternae permoti, non quaerentes quae sua, quae Jesu Christi, absque typho superbiae, absque pruritu contentionis, absque libidine vincendi, absque studio partium et adulatione potentiorum, excusso praeteria praesumptarum opinionum jugo... adhibitis piis votis et precibus, seria diligentia, enixa cura et sollicitudine integritatis Ecclesiae et salutis animarum, servata semper modestia et concessa omnibus libertate sententiarum etc. Hoc in nomine Christi, id est Illius solius gloriam quaerendo, ut loquitur Chrisostomus in hunc locum et alii. Hujusmodi igitur sancto conventui *directorem et auxiliatorem* interesse Christum, ex fide promissionis ipsius minime dubitandum est... Nihilominus tamen interest Christus legitimo concilio non nova mysteria revelando: hoc enim nunquam promisit, et ipsa sana et sancta concilia nunquam id sibi affectarunt, ut jam ostensum est; sed interest illustrando *magis* mentes piorum theologorum,

Христос соприсутствует посреди их. Только бы собирались они во имя Его, не из стремления к земным выгодам или пособиям (с каковым намерением, например, на Флорентийский нечестивый собор отправился и своих (греческих епископов и богословов) повлек с собою Иоанн Палеолог, Константинопольский император), но движимые любовью к истине, к миру церковному, к вечному спасению, ища не того, что свое, но что Иисус-Христово, без надмения гордости, без раздражительности любопрения, без желания побеждать, без пристрастия партий, без лести перед сильными, отложивши всякое иго предвзятых мнений, с благочестивыми намерениями и молитвами, с серьезным тщанием, с неослабным усердием и попечением о целости церкви и спасении душ, всегда соблюдая скромность, всем предоставляя свободу мнений и т.д. Вот что значит — собираться во имя Христа, т.е. ради Его одного, ища славы Его одного, как говорит Златоуст в объяснении на это место и другие...Что в таком святом собрании Христос присутствует как *правитель и помощник*, в этом по вере в обетование Его нимало не должно сомневаться. Но Христос присутствует на истинном соборе не откровением новых тайн: этого Христос никогда не обещал; и самые истинные и святые соборы никогда этого себе не приписывали. Но Христос присутствует, просвещая *более* умы благочестивых

quasi junctis manibus ad defensionem veritatis concurrentium, *magis* inquam quam si soli seorsim id agerent. Siquidem conventus hujusmodi et religionis in Deum, et mutuae charitatis (quam a nobis tantopere Christus efflagitat) publicum testimonium est. Illustrat autem mentes aperiendo intellectum ad intelligendas Scripturas, quemadmodum fecit primis theologis, Apostolis suis, post resurrectionem. (Luc. XXIV, 45). Hoc pacto, non errat in definiendis dogmatibus concilium, et maximae auctoritatis est»[1].

богословов, соединенными силами собирающихся на защищение истины; *более* -- говорю, чем могли бы они сделать это в одиночку, в отдельности... Собрание того рода служат публичным свидетельством и веры в Бога и взаимной любви (которой от нас в особенности требует Христос). Он же просвещает мысли, открывая разум к уразумению Писания, как это Он сделал первым богословам, апостолам своим, после воскресения (Луки XXIV, 45). Вот при таком условии собор не погрешает в определении догматов и имеет величайший авторитет».

Далее опровергается учение католиков о соборах (получающих будто бы свое значение от утверждения Папы).

«Nos vero artem istam ignoramus. Approbamus, quae videmus vera esse; nescimus autem ex approbatione verum aliquid efficere». [2]

«Мы такого учения не знаем. Мы утверждаем то, что видим как истинное. Но мы не признаем, чтобы что-либо становилось истинным от (чьего-либо) утверждения».

Итак: 1) Феофан почти не различает Вселенских соборов от поместных. 2) Авторитет последних выводит не из того, что Вселенский собор, как таковой, непогрешим, а основывает его на согласии с Писанием. Признание или непризнание этого согласия, вообще обсуживание, предоставляется частному изолированному лицу. Следовательно, в основание всего кладется право личного исследования, протестантское начало [3].

---

[1] Стр. 267-269.

[2] Стр. 269.

[3] Замечательно, что в Apologia fidei Феофан Прокопович иначе говорит о Вселенских соборах, и в споре с протестантами, прекрасно опровергает свой собственный взгляд, изложенный им в Богословии. Немецкие ученые в своем письме уверяли, что они принимают определения Вселенских соборов, согласные с Писанием. На это Феофан Прокопович им отвечает: «Разве вы думаете, что определения Вселенских соборов могут быть несогласны с Писанием? И кто дал вам право разбирать, сравнивать и обсуживать их? Nos confitemur concilia generalia legitime celebrata infallibilem et certissimam fidei esse regulam и пр.» (Мы исповедуем, что Вселенские соборы, законно признанные, суть непогрешимое и вернейшее руководство веры).

De traditionibus (о Преданиях).

Предание принимается в различных смыслах: в смысле догмата (в таком случае оно есть логический вывод из Писания и содержится в нем implicite), в смысле обрядового постановления, в смысле толкования или известного способа понимания Св. Писания, наконец, в смысле дополнения (догматического содержания) к Писанию. В последнем смысле, на основании всего предшествовавшего, Предание отвергается. Вообще всякое Предание повторяется Писанием, и мы доходим до того же результата, до которого дошли в исследовании вопроса об авторитете соборов.

De auctoritate Patrum[1] *(о творениях Св. Отцов)* говорится, что они должны служить *руководствами, пособиями*; притом исключаются отсюда Св. Отцы, жившие позднее X века[2].

Этим оканчивается первая книга. Общий результат ее таков: на основании исторических доказательств, утверждается безусловный авторитет Св. Писания как единственного богословского начала; признается право личного толкования и исследования. Но на исторических свидетельствах и на умозрительных выводах догмата основать нельзя. Поэтому, нет точки отправления. Право личного исследования и толкования, ничем не ограниченное, подчиняет авторитет Писания произволу частного лица и ведет к отрицанию Церкви, о которой Феофан Прокопович почти не упоминает.

Учение Феофана Прокоповича есть первый момент протестантизма, заключающий в себе возможность и оправдание всех последующих.

Учение Феофана Прокоповича об оправдании.

«De statu felicissimo hominis integri»[3]

«Non est dubium, solidam felicitatem in eo consistere, in quo homo fuit Deo similis, et ad imaginem ipsius factus; cum

О блаженнейшем состоянии неповрежденного человека

«Нет сомнения, что истинное блаженство состоит в том, в чем человек был подобен Богу и создан по образу Его: так как Бог есть блаженнейший и нет в

1 Стр. 300 и дал.

2 Статья о предании и Св. Отцах принадлежит продолжателю Феофанову. Впрочем, все в ней согласно с предыдущим.

3 Этот трактат и следующие за ним находятся во второй половине лейпцигского издания Феофанова богословия. Трактаты первого тома - de Deo, de mysterio Trinitatis, de processione Spiritus Sancti - и второго - de creatione et providentia - автор оставляет без рассмотрения, так как они не представляют ему характеристических данных для раскрытия главной мысли его исследования.- *Пр. И. П.*

Deus est felicissimus, nec quidquam in Deo sit, quod non maximum bonum sit. Si ergo ostenderimus imaginem Dei in homine constituisse in mentis et voluntatis rectitudine, libertate, in dominio rerum, in corporis imo totius etiam hominis immortalitate: sufficiens erit rei nostrae demonstratio».

«Quantum ad intellectum, illum fuisse longe sapientissimum patet luculenter ex eo, quod animalibus singulis nomina imposuerit, idque ex mandato ipsius Dei».

«Quod attinet alteram animae partem hoc est voluntatem, illam fuisse justissimam et sanctissimam patet ex multis Scripturae locis... Quod vero voluntas primi hominis fuerit liberrima, patet ex iisdem. Non fuisse enim hominem ullis cupiditatibus, ullis rationi rebellibus affectionibus (et quidquid nomine *concupiscentiae* comprehenditur) infectum, ex hoc ipso constat, quod *rectus* a Deo factus esse dicitur... Adde, quod praecepta quaedam capessenda a Deo acceperit. Omne enim praeceptum sua propria et prima ratione praesumit sufficientes ad sui impletionem vires in illo, cui ipsum datur. Non fuisse autem hominem in bono confirmatum, ita ut peccare non posset, nimio plus patet ex ipso, quod postea commisit, peccato. Fuit ergo ad bonum et malum, et ad utriusque omissionem plane liberrimus». [2]

нем ничего такого, что не было бы величайшее благо. Итак, если мы покажем, что образ Божий в человеке состоял в правоте ума и воли, в свободе, во владычестве над тварями, в бессмертии самого тела - всей природы человека, то этого показания достаточно будет для нашего предмета».

«Что касается до разума, что он был самый мудрейший; это ясно открывается из того, что (первый человек) нарек имена всем животным, и это по повелению самого Бога».

«Что касается до другой силы души, т.е. воли, что она была праведнейшая и святейшая, это открывается из многих мест Писания... Что воля первого человека была свободнейшая, это также открывается из многих мест Писания[1]. Человек не был подвержен никаким страстям, никаким разуму противоречащим стремлениям (и тому, что разумеется под именем *похоти*); это видно из того самого, что созданный от Бога человек называется *правым*... Присоедини к этому то, что он получил от Бога некоторые заповеди для исполнения... Всякая заповедь в том, кому она дается, предполагает достаточные силы для исполнения.... Впрочем, человек не был так утвержден в добре, чтобы не мог не грешить; это слишком ясно из того самого греха, который он после совершил. Итак, человек был на добро и зло, и на уклонения от того и другого, совершенно свободен».

---

[1] В подлиннике на стр. 192-194 приведено и рассмотрено несколько таких мест. - *Пр. И. П.*

[2] Т. II, стр. 188-194.

Итак, Феофан Прокопович против католиков защищает полную гармонию в первобытном человеке и отрицает борьбу духа и плоти до грехопадения.

Следует важный вопрос:

«In quo consistat Dei imago, in substantia ne hominis, an in ejus qualitatibus? Imago sumi potest vel proprie et stricte, vel ample et improprie. Ample et improprie sumitur pro qualicunque signo seu indicio rei, licet nullam habeat cum re similitudinem: ut relicta castrorum vestigia dicere possumus castrorum imaginem. Stricte autem et proprie imago est, quae similitudinem et quandam rei faciem habet. In priore sensu concedimus etiam in substantia hominis esse quandam imaginem Dei, indicia scilicet ejus sapientiae et omnipotentiae. Sed non haec imago intelligenda est, *ad quam* dicitur *homo esse conditus*: quia imago haec etiam in aliis omnibus rebus, in quibus cognoscitur Deus, reperitur, licet inferiore modo... In altero autem sensu accepta imago non est in hominis substantia; quod evincitur cum Scripturae testimoniis, quaё illam in ȧlio ponunt, tům etiam hoc ipso, quod imago Dei per peccatum amissa sit, substantia vero hominis manserit integra».

«В чем состоит образ Божий, в существе человека или в его качествах? Образ можно принимать или в собственном и тесном смысле, или в широком и несобственном. В широком и несобственном смысле за образ берется всякий знак, всякое показание предмета, хотя бы оно не имело никакого сходства с самым предметом; напр., оставленные следы воинского стана мы можем назвать образом стана. В тесном же и собственном смысле образ есть то, что имеет некоторое подобие, как бы некоторый вид предмета. В первом смысле мы допускаем, что и в существе человека есть некоторый образ Божий, т.е. показания Его мудрости и всемогущества. Но не в этом смысле нужно разуметь образ Божий, *по которому* говорится, *создан был человек*: ибо этот образ Божий находится и во всех других предметах, в которых познается Бог, хотя и в низшей степени. В другом же смысле принимаемый образ Божий состоит не в существе человека. Это доказывается как свидетельствами Писания, которые полагают его в другом, так и тем самым, что образ Божий через грех потерян, существо же человека осталось целым».

«Si vero non in substantia, utique in qualitatibus imago illa spectanda est. In quibus vero qualitatibus? Comperimus ima-

«Если же не в существе (человека), то в качествах нужно видеть образ Божий. В каких качествах? Мы признали, что

ginem istam plures sui habere partes, juxta plures Dei dotes, quas per modum qualitatum concipimus; nimirum sapientiam, potentiam, sanctitatem, libertatem, immortalitatem, dominium etc. Ita in plurimis hominis qualitatibus primigeniis consistere eam dicimus, sed imprimis in mentis atque voluntatis rectitudine, quibus correspondet sapientia et sanctitas divina: in voluntatis item integritate ac libertate, quibus adumbratur potentia et libertas Dei».

«Suggerit nobis majorem lucem istud axioma: *quidquid ad renovandum hominem spectat, seu quidquid tale est, quod ex vetere homine, hoc est ex corrupto per Adamum, ostendit novum in Christo, qualis scilicet conditus fuit secundum Deum: id omne habet rationem primaevae in nobis divinae imaginis*».

«Quantum vero attinet ad quaesitum, utrum per peccatum amiserit homo imaginem Dei, jam illud per prius dicta dissolutum est. Siquidem reparari et renovari in nobis dicitur imago Dei: ecquis non videt, illam fuisse corruptam et amissam per peccatum?.. Remanserunt in homine post corruptionem, licet subobscura et tenuia divinae imaginis vestigia et lineamenta, ut civilis justitia, naturalis sapientia, fortitudo militaris, aliaeque heroicae virtutes»[1].

этот образ имеет многие стороны, соответственно многим Божиим совершенствам, которые мы понимаем через отношение качеств, т.е. мудрость, могущество, святость, свободу, бессмертие, владычество и т.д. Таким образом, мы говорим, что (образ Божий) состоял в очень многих первобытных качествах человека, но в особенности в правоте ума и воли, которым соответвует мудрость и святость божественная; также в непорочности и свободе воли, в которых отражается могущество и свобода Бога».

«Больший свет на этот предмет может придать нам следующее положение: *все, что относится к восстановлению человека, - что из ветхого человека, поврежденного через Адама, делает во Христе нового, каким он создан был по Богу: все это имеет в нас значение первобытного образа Божия*».

«Что же касается до вопроса, потерял ли человек образ Божий через грех: он разрешен уже через сказанное прежде. Если говорится, что образ Божий в нас восстановляется и обновляется, кто не видит отсюда, что он через грех поврежден и потерян?.. Остались в человеке после повреждения лишь затемненные и слабые следы и черты образа Божия, как напр., гражданская справедливость, естественная мудрость, воинское мужество и другие героические добродетели»...

[1] Стр. 195-200.

Пропуская статью *de corporea felicitate*, приступаем к опровержению учения схоластиков и иезуитов *de justitia originali (о первобытной праведности)*. Феофан Прокопович излагает его по Беллармину.

«Aiunt aliqui justitiam primaevam Adamo non fuisse connaturalem, hoc est non una, nec semel et simul creatum et justum factum eum fuisse. Seu, ut clarius alii loqui volunt, justitiam illam non ex naturae principiis fluxisse, verum ex supernaturali Dei auxilio manavisse; atque ita homini fuisse superadditam, ut homo per se, et in natura, qualis ei per creationem obtigit, spectatus, habuerit pugnam carnis et rationis: sed eam sopiebat adventitia Dei facultas».

«Некоторые говорят, что первобытная праведность не была Адаму прирожденна, т.е. не вместе, не зараз он был сотворен и сделался праведным. Или, как яснее иные желают сказать, эта праведность проистекала не из начал природы, но изливалась от сверхъестественной помощи Божией. Она человеку была придана свыше, так что человек сам по себе, рассматриваемый по природе, какая ему дана была чрез творение, имел борьбу плоти и духа; но эту борьбу усыпляла приходящая сила Божия».

«Nos vero de his minus essemus curiosi, nisi videremus, quorsum ista assertio spectat; scilicet ut probent, in homine justificato nihil esse, quod per se dignum sit condemnatione, nec superesse, quod dissimularet Dei misericordia propter Christum; sed hominem justum omni prorsus peccato condemnativo carere atque adeo pugnam carnis et spiritus (quae vocatur *concupiscentia*) non esse peccatum, donec prodeat in effectum suum. Hoc, inquam, ut probent, ajunt primum hominem, quantum ad naturalia principia, habuisse[1] talem pugnam, neque tamen ob hanc futurum fuisse condemnandum».

«Мы не обратили бы внимания на эти рассуждения, если бы не видели, куда они направляются,- т.е. чтобы доказать, что в человеке оправданном нет ничего такого, что само по себе достойно было бы осуждения, и не осталось ничего такого, что бы покрывалось милосердием Божием чрез Христа: но что человек праведный вовсе чужд всякого греха, достойного осуждения, и что, поэтому, та борьба плоти и духа (которая называется *похотью*), не есть грех, пока не обнаружится в действии своем. Чтобы это доказать, они и говорят, что уже первый человек, каков он был по естественным началам, имел такую борьбу, но за нее, однако, еще не был бы достоин осуждения».

[1] В подлиннике стоит *non habuisse*; но это, кажется, ошибка; иначе будет несогласно с предыдущим, и частица *tamen* не будет иметь смысла.

«Nos asserimus, primi hominis tam bene constitutam naturam fuisse, ut et mente Deum cognoverit, et qui colendus ille sit, sciverit, et voluntatem rationi consentientem habuerit, nec ullam in membris suis pugnam senserit, sed sponte in bonum proclivis fuit: idque non ex superveniente aliquo auxilio, sed ex ipsius subjecti, mentis, inquam, et voluntatis, animi quoque et corporis perfectione summaque harmonia. Non negamus interim vel addita vel addenda fuisse ampliora divina charismata, ad qualia scilicet natura, etiam quam optime constituta, eniti non potuit»[1].

Следуют доказательства:

«1) Evincitur hoc primum per omnia illa, quibus primaevam illam justitiam supra probavimus; quod fuerit stupendae homo sapientiae; quod dicitur factus fuisse *rectus*, et praesertim quod ad imaginem Dei creatus fuerit. Nam ista omnia internam divini operis, humanae, inquam, naturae perfectionem, non superadditum ornamentum ostendunt.

2) Si justitia originalis non esset homini connaturalis, sed superveniens: sequeretur *concupiscentiam carnis* futuram

«Мы утверждаем, что природа человека так хорошо была устроена, что он и умом познавал Бога, знал, кто есть Тот, которого ему должно почитать, и волю имел согласующуюся с разумом, и не чувствовал в членах своих никакой борьбы, но свободно был расположен на добро... И это не по какой-либо свыше приходящей помощи, но по совершенству и высшей гармонии самой природы, т.е. разума и воли, духа и тела... Впрочем, мы не отрицаем и того, что человеку были приданы или могли быть приданы еще и высшие, божественные дары, до которых природа, и совершеннейшим образом созданная, сама по себе возвыситься не могла».

«1) Это, во-первых, открывается из всего того, чем выше мы доказывали первобытную праведность человека, т.е., что человек обладал удивительною премудростью, что он называется созданным *праведным* и в особенности, что он создан был по образу Божию. Все это показывает внутреннее совершенство Божия создания, т.е. человеческой природы, а не приданное ей свыше украшение.

2) Если бы первобытная праведность не была человеку прирожденная, но свыше привходящая, следовало бы, что

Русский переводчик («Богословское учение о состоянии неповрежденнаго человека и т.д., переведен. с латинск. Яковом Евдокимовым, 1785 года») удержал частицу *non и neque tamen* перевел через *потому*: кажется, он не понял смысла. Заметим кстати, что латинское издание Феофанова «Богословия» исполнено ошибок.

[1] Стр. 213-214.

fuisse naturalem, ac proinde bonam, et a Deo. Sed hoc Scriptura negat: I Iohan. II, 16. *Quidquid est in mundo, cupiditas carnis, et libido oculorum, et fastus vitae, non est ex Patre, sed ex mundo est.* Et in aliis locis concupiscentia dicitur peccatum et malum. Excipiunt aliqui *concupiscentiam* futuram fuisse non peccatum, sed defectum et morbum naturae, nec qua talis esset a Deo, quia praeter intentionem ejus esset. Respondemus: absurda dicta. Cur enim nunc quidem peccatum est concupiscentia, et tunc non esset, nisi morbus mere naturalis? Deinde, inique, ne dicam impie, in opere divino ponunt defectum et morbum. Denique, quomodo id praeter intentionem esse Creatoris asseritur, quod est creaturae proprium et naturale, nisi simul hic asseratur error Dei in opere? Hoc enim solum praeter intentionem artificis esse dicitur, quod per ejus errorem committitur.

3) Sequeretur hinc etiam Deum esse auctorem peccati, siquidem concupiscentiae auctor fuisset, etc»[1].

похоть плоти была естественная и как бы добрая, от Бога данная. Но Свящ. Писание отвергает это: I Иоанн II, 16. *Все, что в мире - похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира*; и в других местах похоть называется грехом и злом. Некоторые возражают, что похоть сама по себе не имела быть грехом, но лишь недостатком и слабостью природы, и не в том смысле, чтобы она такою была от Бога, так как это сделалось помимо его намерения. Отвечаем: глупые слова. Почему же теперь похоть есть грех, а тогда не была бы грехом, а только немощью естественною? Далее: несправедливо, если не сказать - нечестиво, в создании Божием полагать недостаток и немощь. Наконец: каким это образом утверждают, что то, что свойственно и естественно природе, произошло помимо намерения Бога, если не признать вместе с тем погрешность самого Бога в творении? Только то называется случившимся помимо намерения художника, что происходит по ошибке его.

3) Следовало бы отсюда, что Бог есть виновник греха, если он есть виновник похоти и т.д.»

Из опровержений на возражения Беллярминовы (sectae adversae Achillei) выписываем только четвертое и пятое, как самые важные [2].

[1] Стр. 214-215.
[2] Стр. 217-218.

«Natura, ex corpore et spiritu conflata, habet propensiones ad diversa: corpore poscente bonum corporeum, et spiritu spirituale. Ergo per se et in se pugnam habet. Resp: Nego consequentiam: non enim habere propensionem ad diversa quomodocunque, sed ad pugnantia secum, est habere pugnam in se. Non omne autem bonum corporeum bono spirituali repugnans est, praesertim vero si illud huic sit subordinatum. In primo ergo homine appetebat corpus corporea, et spiritus spiritualia bona: sed illa secum pugnantia non erant».

«Природа, состоящая из тела и духа, имеет расположения к различному: тело требует блага телесного, а дух духовного. Таким образом, природа, сама по себе и в себе, имеет противоречие. Ответ: отвергаю заключение. Иметь склонность к различному, но не к противоположному взаимно, не значит - иметь противоречие в себе. Не всякое благо телесное противоположно благу духовному, особенно если первое бывает подчинено последнему. В первом человеке тело требовало телесных, а дух духовных благ: но в состоянии противоречия они между собою не были».

На вопрос: «si corruptio, quae nunc est in natura humana, non est consequuta ex sola remotione doni supernaturalis, neque fuit in homine in puris naturalibus condito: quaenam sit illius causa? Resp.: 1) Bellarminus ipse det causam istius corruptionis, si illa fuit in homine in puris naturalibus. 2) Si in puris naturalibus fuit corruptio: quaenam sit puritas ista naturae? 3) Homo fuit causa meritoria suae corruptionis: ejusdem autem causa efficiens potest dici et prima illa peccati actio, seu ipse itidem homo peccans. Licet non possimus clare percipere, quomodo peccando physicas suas dotes corruperit; certum tamen experientia est, etiam nunc in homine per malas actiones fieri

«Если повреждение, которое теперь находится в природе человеческой, произошло не от одного удаления сверхъестественной благодати, и если его не было в человеке, созданном в чистой естественности (т.е. в первобытном состоянии созданного человека, в его собственной природе), то какая причина этого повреждения? Ответ: 1) Пусть сам Беллармин представит причину этого повреждения, если оно было в человеке в чистой естественности. 2) Если в чистой природе было такое повреждение, какая же это была чистая природа? 3) Ответственною причиною своего повреждения был человек; действующею же причиною может назваться первое действие греха или опять сам согрешающий человек. Хотя мы не можем понять, каким образом человек, согрешая, мог повредить самые природные свои свойства, однако это известно из опыта; и теперь в

mutationem... Inde est, quod consuetudo dicatur altera natura... Primigenia autem labes illa potuit singulariter esse virulenta vel nimia appetitus intentione, vel alio modo nobis ignoto, atque ita naturae qua in animo, qua in corpore harmoniam perturbare».

человеке, вследствие злых дел, происходит перемена. Отсюда привычка называется второю природою... Первоначальная же порча могла быть особенно заразительною или по чрезмерному возбуждению стремления или вследствие другой причины, нам неизвестной, таким образом, как в душе, так в теле она могла разрушить гармонию природы».

На вопрос, что значит познание добра и зла, и почему оно является злом, Феофан Прокопович отвечает различением знания (scientiae), которым обладал Адам от начала, от знания опытного (experientia)[1], как следствия нарушения заповеди Божией.

De statu hominis corrupti (О состоянии поврежденного человека) [2].

О грехе вообще. Грех определяется следующим образом: peccatum est legis transgressio (грех есть преступление закона). На вопрос, an ad rationem peccati requiratur, ut sit voluntarium (относится ли к сущности греха, чтобы он был произвольный), Феофан Прокопович отвечает:

«Peccatum generatim acceptum ita esse debere voluntarium, ut saltem a primo sui principio per liberam voluntatem proficiscatur: non requiri tamen, ut ubique, et in quocunque est subjecto, in illo etiam habeat sui causam, liberum arbitrium»[3].

«Грех, в общем смысле, настолько должен быть произволен, что по крайней мере в первом начале своем должен исходить от свободной воли: но не должно заключать, чтобы всегда, во всяком субъекте, в каком он проявляется, в нем самом грех имел свою причину — свободную волю».

Далее, он прилагает это определение к греху первородному:

«Peccata etiam involuntaria, ipsam etiam labem primigeniam, quae nobis adhuc in

«Грехи, даже невольные, и самая первородная порча, которая нам передается еще во

[1] В катехизисе Петра Могилы, изд. 1712 г., это понятие удачно выражено словом *искус*.
[2] VII-й трактат во втором томе Феофанова Богословия.
[3] Т. II, стран. 265.

matrum uteris adhaesit, non esse quidem voluntariam ratione proximi et immediati subjecti, hoc est: ratione nostri; esse tamen voluntariam ratione primi sui principii, hoc est Adami. Nihilominus tamen, non tantum Adamo, sed etiam nobis peccatum esse, et nocere, iraeque divinae filios nos facere». [1]

чреве матернем, хотя не произвольна относительно ближайшего и непосредственного субъекта, т.е. относительно нас, но произвольна относительно первого своего начала, т. е. Адама. Тем не менее, не только по отношению к Адаму, но и по отношению к нам она есть грех, и вредит, и делает нас чадами божественного гнева».

Разделение греха.

«Ratione originis, aliud scilicet peccatum est a primis parentibus profectum, et in nos transfusum, quod dicimus *originale*; aliud vero a nobis commissum: et hoc non inepte *actuale* appellatur. Nimirum peccando originaliter, non tam agimus, quam patimur labem corruptionis in nobis furentem: at vero aliis peccatis mere agimus».

«Поначалу, иной есть грех произшедший от первых родоначальников и в нас перелитый, который мы называем *первородным* грехом; и иной грех, совершенный нами, этот не без основания называется *активным*. Ибо, участвуя в первородном грехе, мы не столько сами действуем, сколько терпим заразу повреждения, в нас свирепствующую, но в других грехах подлинно сами действуем».

«Secunda est partitio actualis peccati: quod aliud est ad mortem, aliud non ad mortem, ut vulgo dicunt: *mortale et veniale*».

«Другое разделение греха активного: иной есть грех к смерти, иной не к смерти, или как обыкновенно говорят: есть грех *смертный и простительный*».

«*Mortale* peccatum est, quod in renatis hominibus fit cum pleno arbitrio, et destinato voluntatis assensu. Dicitur etiam *regnans* peccatum».

«*Смертный* грех есть тот, который в людях возрожденных действует с полным произволением и определенным согласием воли. Он называется также *господствующим* или *царствующим* грехом».

«*Veniale* autem peccatum est, quod absque deliberato voluntatis assensu suboritur, unde et involuntarium dicitur, cui tamen repugnant et reluctantur pii, adeoque vinci sese non sinunt ita, ut ejus dominio plane

«*Простительный* же грех есть тот, который совершается без свободного согласия воли; поэтому он называется и непроизвольным. Однако и ему противодействуют благочестивые люди, и не позволяют себе быть побеждаемыми им настолько, чтобы совершенно

[1] Т. II, стр. 267.

pareant».

«Non ideo autem *veniale* dicitur, quasi prius illud, quod mortale vocavimus, veniam consequi apud Deum nequeat: sed quod illud idem potest consequi veniam, si accesserit cum seria resipiscentia fides in Christum. Hoc autem actu, veniam apud Deum habet, et pro peccato non imputatur fidelibus, continuo tamen se peccatores esse confitentibus, Deique veniam per Christum implorantibus. Neque ideo rursus mortali opponitur, quasi ipsum non sufficeret ad hominem condemnandum in aeternum, ut volunt hypocritae, veniae rationem *non in Dei gratia, sed in materiae exiguitale ponentes*».

«Peccatum *mortale* rursus dividitur; aliud est *remissibile*, aliud *irremissibile*. Hoc enim unicum est, quod dicitur *peccatum, seu blasphemia in Spiritum Sanctum*. Sumitur hic Spiritus. S. per excellentiam, quatenus est auctor gratiae, et operator salutis humanae... Peccare igitur in Spir. S. est gratiam evangelicam, seu Spiritum S. spernere ac rejicere».[1]

подчиняться его господству».

«Но не в том смысле, впрочем, он называется *простительным*, как бы тот, о котором мы упомянули прежде и который назвали смертным грехом, не мог получить прощения у Бога. И тот грех может получить прощение, если соединяется с искренним раскаянием вера во Христа. При этом условии, он получает прощение у Бога, и за грех не вменяется верным, постоянно исповедающим себя грешниками и испрашивающим прощение у Бога чрез Христа. И не в том смысле грех простительный противополагается смертному, как будто его недостаточно для вечного осуждения человека, как желают этого лицемеры, *полагающие причину прощения не в Божией благодати, но в малости материи (греха)*».

«Грех *смертный* вновь разделяется: иной есть отпускаемый, иной *неотпускаемый*. Это единственно тот, который называется *грехом или хулою на Духа Святого*... Дух Святый здесь разумеется по преимуществу потому, поколику он есть деятель благодати и совершитель человеческого спасения. Итак, грешить на Духа Святого значит - презирать и отвергать евангельскую благодать или Духа Святого».

Учение *о хуле на Духа Св.* составляет целый трактат, переведенный на русский язык, равно как и следующий за ним, *о грехе смертном и простительном* [2]. Феофан Прокопович развивает свое понятие о грехе простительном (точ-

[1] Стр. 270-275.

[2] См. «Четыре сочинения, выбранные из богословской системы Феофана Прокоповича и переведенные на российский язык Матвеем Соколовым. Москва, 1773 г.» - *Пр. И. П.*

нее прощаемом, ибо простительного, в собственном смысле, нет) и защищает его против пелагиан и Беллармина. Вот его положение:

«Peccatum quodvis, licet ratione materiae suae videatur esse minimum et non proprie voluntarium, tale tamen ac tantum esse, ut hominem aeternae condemnationis reum faceret, si Deus contra ipsum ageret rigore suae justitiae. Sed quia propter Christisanguinem, nostras nobis ad damnationem non imputatinfirmitates (infirmitates inquam, non peccata regnantia), sed tegit, ac dissimulat, ideo fidelibus esse ac dici *veniale* scilicet infidelibus et Christo non insitis nullum veniale esse». [1]

«Всякий грех, хотя бы по материи своей представлялся малейшим и не в собственном смысле произвольном, такое однако имеет качество и значение, что он делал бы человека повинным вечному осуждению, если бы Бог стал действовать против него по строгости своего правосудия. Но так как ради крови Христовой, Он не вменяет нам в осуждение наши слабости (говорю - слабости, а не смертные грехи), но покрывает и оставляет их: то поэтому для верных есть и называется *грех простительный*... а неверным и не прилепившимся к Христу нет никакого греха простительного».

В доказательство Феофан Прокопович приводит четыре положения:

«1) Omnia universim peccata damnare hominem in aeternum. 2) In specie etiam minima. 3) Sanctissimis quoque confessionem, et veniae petitionem esse necessariam, et in sanctis etiam, dum sancti sunt, peccata esse, quae per se et ex se digna sunt perenni supplicio. 4) Non regenitis peccata, quae homini fideli sunt venialia, esse re ipsa mortalia». [2]

«1) Все вообще грехи подвергают человека вечному осуждению; 2) в частности, и самые малые; 3) и самым святым людям необходимо покаяние и испрашивание прощения; и в святых людях, хотя они и святы, есть грехи, которые сами по себе достойны вечного осуждения; 4) невозрожденным людям и те грехи, которые человеку верующему простительны, на самом деле суть смертные грехи».

Выпискам из Св. Писания Феофан Прокопович предпосылает следующее замечание:

«Observandum est, quaedam in sacris litteris, ubi de peccato, de justificatione, de

«Должно заметить, что в Свящ. Писании, где говорится о грехе, об оправдании,

---

[1] Стр. 294.
[2] Там же.

sanctitate etc. agitur, pronunciari *legaliter*, et quaedam *evangelice*. *Legalia* dicta illa sunt, quae loquuntur in rigore legis et justitiae, ut illud celebre divinae legis sigillum: *maledictus omnis, quisquis non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea*. (Deut. XXVII, 26; Galat. III, 10.) *Evangelica* autem dicta sunt, quae aliquid pronunciant ex suppositione et hypothesi gratiae et misericordiae Dei per Cristum, ut istud: (Rom. VIII, 1.) *Nulla est condemnatio iis, qui in Christo Jesu*... Absque hoc dictorum Scripturae discrimine, non posse unquam conciliari adducta ista loca. Ita igitur et nos, hoc loco *mortale* vocamus peccatum legaliter, *veniale* evangelice».[1]

о святости и т.д. нечто высказывается в *законном*, а иное в *евангельском* смысле. *Законные* изречения суть те, которые высказываются в строгости закона и правосудия, как, напр., известное изречение, составляющее печать божественного закона: *Проклят всяк, иже не пребудет во всех писанных в законе, яко творити я*. (Второзакон. XXVII, 26; Гал. III, 107) *Евангельские* же изречения суть те, которые возвещают что-либо в предположении и под условием благодати и милосердия Божия чрез Христа, как, напр.: *ни едино осуждение сущим о Христе Иисусе*. (Рим. VIII, 1). Без такого различения изречений Писания никак нельзя было бы примирить приведенные места... Так и мы здесь называем грех *смертным* в смысле законном, *простительным* в смысле евангельском».

Вслед за этим приводятся места из Святого Писания, в которых говорится о вечном осуждении, следующем за грехом вообще, и опровергается более тесный смысл, какой дает этим текстам Беллармин.

Во-вторых, приводятся места, в которых причисляется к грехам оскорбительное слово, слово праздное, и предписывается любовь к Богу *всем сердцем, всем помышлением* и т.д. Следует опровержение толкований католиков.

В-третьих, приводятся в пример святые — Моисей, Давид, Павел, Иоанн, чуждые грехов вольных, но беспрестанно молививших Бога о помиловании, и наконец, молитва, всем без исключения данная — *«остави нам долги наша»*. Опровергаются толкования пелагиан, проклятые соборно, будто святые молились не о своих, а о чужих грехах, и будто делали это не по необходимости, а из крайнего смирения. Значение этой молитвы есть трояκое:

[1] Стр. 295.

«1)Ut sic confiteamur inopiam nostram, neque gloriemur in carne; 2) ut ita gratos nos Deo exhibeamus. 3) Denique oramus, ut quod dedit ultro, continuet in perpetuum, neque auferat. Quae enim semel fiunt, nec continuatione indigent, illa jam facta, non petimus, ut fiant, quae autem continuanda sunt, petere ea debemus continuo». [1]

«1) Чтобы мы исповедали свою нищету, и не тщеславились во плоти; 2) чтобы мы представляли себя благодарными пред Богом... 3) Наконец молимся, чтобы Бог дарованное продолжал в вечность и не отнял бы. Ибо что бывает однажды и не нуждается в продолжении, о том мы не просим, чтобы это было; а о том, что должно продолжаться, мы должны постоянно просить».

Этим опровергается противное мнение, ограничивающее действие веры первым моментом оправдания (отпущением грехов и сообщением человеку способности не грешить) и потому уничтожающее значение постоянной молитвы об отпущении грехов.

В-четвертых, приводятся места из Св. Писания, в которых обещается отпущение грехов и вечного осуждения только верующим во Христа. Следует, в ответ на возражения Белларминовы, примечание, поясняющее многое:

«Comparatio peccatorum cum parvis rebus fit propter comparationem peccatorum inter se, non ratione offensae divinae, quae vel levissima respectu materiae, gravissima est respectu objecti sui, hoc est offensae divinae majestatis». [2]

«Сравнение грехов с малыми делами делается в смысле сравнения их между собой, а не по отношению к оскорблению Бога, которое, хотя бы и самое легчайшее по материи, есть вместе с тем самое тягчайшее относительно объекта, т.е. как оскорбление Божественного величия».

На основании вышеизложенных начал, все вопросы и сомнения Феофана Прокоповича разрешаются.

О следствиях греха (De fructibus peccati). [3]

«Peccati fructus vocamus illa mala, quae peccando meremur, horum primum est mors; haec enim juxta divinam interminationem sequi debuit post peccatum. Sed mors varie

«Плодами или следствиями греха мы называем те бедствия, которые заслуживаем грехом. Первое из них смерть; ибо она, по Божественному определению, должна следовать после греха. Но смерть понимается

[1] Стр. 304.
[2] Стр. 309.
[3] Lib. VI, cap. 3.

sumitur, vel proprie vel figurate. *Proprie* dicitur sola mors corporis, cum ab illo anima divellitur, vitaque discedit: *figurate* autem duo mala mortis nomine designantur; peccatum ipsum, et aeternum in inferno supplicium».[1]

различно, или в собственном, или переносном смысле. В *собственном* смысле смертью называется смерть тела, когда от него душа разлучается и жизнь отходит. В *переносном* же смысле, именем смерти обозначаются два бедствия: самый грех и вечное наказание в аде».

О смерти телесной говорить не будем; скажем мнение нашего автора о второй.

«Spiritualis mors est ipsum peccatum: quod quidem ita dici meretur per metaphoram, quia scilicet homo mortuus nullum habet in se ipso motum, ita peccator victus et captus a regnante peccato, nihil, quod ad pietatem spectat, nec agit, nec potest agere, nec operari, nec velle, imo *ne quidem cogitare* bonum aliquod. Hoc autem sensu *mortuum esse*, habetur in istis locis: Rom. VI, 13: *sistite vos Deo, tanquam ex mortuis viventes*... Sic et *opera mortua*, dicuntur peccata, (Hebr. VI, 1; Hebr. IX, 14). Et fides, in solo assensu et externa professione consistens, cassa bonis operibus, dicitur *mortua*. (Jacob. II, 17, 20, 26). In omnibus istis locis mortis nomine ipsa exprimitur peccati ratio, quidditas, seu essentia, ut loquuntur: hoc est ipsum a bene operando otium, vacatio, cadavereus stupor, sopor, immobilitas, et sensus spiritualis amissio. Quomodo etiam *peccato mori* jubemur, id est, vacare a malis operibus»(Rom. VI, 2).

«Духовная смерть есть самый грех. Он заслуживает такое название в метафорическом смысле. Ибо, как человек мертвый не имеет в себе самом никакого движения: так грешник, побежденный и плененный господствующим в нем грехом, не делает ничего относящегося к благочестию и не может делать, ни производить, ни желать, *ни даже помышлять* что-либо доброе. В этом смысле разумеется *быть мертвым* в послании Римлян. VI, 13: *представьте себя Богу, как оживших из мертвых*; в послании Евр.VI, 1; IX, 14 *делами мертвыми* называются грехи; в послании Иакова II, 17, 20, 26 вера, состоящая в одном согласии (на известные истины) и внешнем исповедании, лишенная добрых дел, называется *мертвою*. Во всех этих местах именем смерти обозначается самое существо греха (quidditas или essentia, как говорят), т.е. прекращение доброй деятельности, праздность, трупное оцепенение, усыпление, неподвижность, потеря духовного чувства. В этом смысле, когда нам повелевается *умереть греху*, это значит - престать от злых дел» (Рим. VI, 2).

---

[1] Стр. 319.

«Jam vero peccatum dicitur etiam mors *per metonymiam*, ut solet causa induere nomen effectus sui: quia scilicet peccatum parit mortem».

«Hinc igitur notanda est distinctio: *moriendi in peccato et moriendi per peccatum.* Primum est ipsum peccare et in statu peccati esse: mori autem per peccatum est mereri mortem propter peccatum».

«Altera mors figurate dicta, est vita pejor morte, in aeternis suppliciis... Haec mors dicitur *mors secunda*»(Apocal. II, 11).[1]

«Грех называется также смертью в смысле *метонимическом*, как причина называется именем своего действия: поелику грех рождает смерть.... Отсюда должно заметить различение понятий: *умереть во грехе и умереть чрез грех.* Умирать в грехе значит собственно грешить, быть в состоянии греха; а умереть чрез грех значит заслужить смерть грехом».

«Другая смерть, принимаемая в переносном смысле, есть жизнь, худшая смерти - в вечных мучениях. Эта смерть называется - *смерть вторая*» (Апокал. II, 11).

О повреждении человека вообще.

«Peccati praeterea horridus fructus est, plurima in se mala continens, naturae humanae corruptio quae et concupiscentia, fomes et labes recte dicitur. Estque ipsa mors spiritualis, ipsum peccatum ex primo ortum. *Est autem corruptio haec nihil aliud, nisi amissio imaginis divinae et pronitas in omne vitium.* In duobus scilicet consistit: *primum est negativum*: nempe, divinae imaginis, hoc est, primitivae justitiae, sapientiae, rectitudinis amissio. *Alterum positivum*: nempe ultronea totius hominis ad peccandum pronitas, proclivitas, inclinatio. Ita cum homine, postquam peccavit, factum esse, patet ex illis omnibus locis, ex quibus

«Ужасный плод греха, содержащий в себе очень многие бедствия, есть повреждение человеческой природы, которое также называется похотью, вожделением, порчею. Оно-то и есть самая духовная смерть, самый грех, произшедший от первого греха. *Это повреждение есть не что иное, как потеря образа Божия и склонность ко всякому пороку.* Оно имеет две стороны: первую — *отрицательную*, т.е. потерю образа Божия — первобытной праведности, мудрости, правоты; другую — *положительную*, т.е. добровольную к греху склонность, готовность, расположение.... Что это действительно сделалось с человеком после того, как он согрешил, это видно из всех тех мест Писания, из которых открывает-

[1] Стр. 321-324.

colligitur palam amissam esse Dei imaginem... item ex illis, ex quibus ostenditur omnes nos in Adamo peccavisse».[1]

ся, что образ Божий человеком потерян.... также из тех, из которых оказывается, что все мы в Адаме согрешили».

Признание положительной стороны в повреждении человека очень важно, потому что оно дает возможность признать в нем волю (voluntatem, arbitrium), при отсутствии свободы (liberi arbitrii).

«Patet vero hoc primum ex eo, quod homines non renati dicuntur *caro*; idem ipsum tamen praedicatum convenit etiam renatis, ut sunt in se, et qua hominesconsiderantur. Sed homines non renati autonomastice dicuntur caro, quia *nihil sunt*, nisi caro, renatiautem acceperunt vires Spiritus Sancti, quibus carnis vitio reluctari possunt. Ergo, et sunt *carnales*, per se considerati (Rom. VII, 14, 18, 23-25), et *non sunt in carne*, hoc est, non mere carnales, sed habentes, quo vincant carnem (Rom. VII, 5-6)»[2].

«Это открывается прежде всего из того, что люди невозрожденные называются *плотью*... Этот предикат прилагается и к возрожденным, каковы они сами в себе и насколько рассматриваются как люди. Но люди не возрожденные по преимуществу называются плотью; поелику они *не что иное*, как плоть. Возрожденные же получили силы Св. Духа, которыми могут противоборствовать пороку плоти. Итак, они и *плотские*, сами в себе рассматриваемые, и *не суть во плоти*, т.е. они не чисто плотские, но имеющие, чем побеждать плоть».

Итак, под плотским человеком должно разуметь не одну его сторону, не тело, а исключительное господство греха во всем человеке. Где бы ни был корень повреждения, но самое повреждение распространилось на всего человека. Этому противоречили полупелагиане и многие католики, от них ведущие свою родословную и утверждавшие, что только тело заражено грехом. Как бы то ни было, но тело в поврежденном человеке господствует над духом; а рабство не может быть свойством духа как такового. Беллармин признает повреждение всего человека, согласно с декретом Тридентинского собора (quoad corpus et animam — по телу и душе); но прибавляет к этому — corruptionem in corpore potissimum sese exerere, in anima autem minus et mitius furere (повреждение преимущественно выражается в теле, в душе

[1] Стр. 326-327.
[2] Стр. 327-331.

же оно неистовствует меньше и тише). Феофан Прокопович и этого не допускает.

«Cum in homine renato duplex homo sit, carnalis et spiritualis, potest bene idem praedicatum dici et negari de eodem homine sub duplici isto respectu: qua *carnalis* et qua *spiritualis* est. Sanctus, qua erat regenitus in Christo, adeoque qua spiritualis: peccator autem, qua corruptionis reliquias habuit, et carnalis fuit, licet non obediens carni, nec a regnante peccato oppressus. Ex his autem elucescit, nomine spiritus non intelligi animam hominis, sed totum hominem, qua regenitus est, sicuti nomine carnis totum hominem, qua est corruptus»[1].

«Так как в человеке возрожденном двоякий человек - плотский и духовный: то и можно один и тот же предикат утверждать и отрицать об одном и том же человеке в двояком отношении: поколику он *плотский* и поколику *духовный*... Он святой, так как возрожден во Христе и потому духовный. Он грешник, так как получил наследство греха и стал плотский, хотя не повинующийся плоти и не угнетенный господством греха. Отсюда же открывается, что и под именем духа нужно разуметь не душу только человека, но всего человека, поколику он возрожден, и под именем плоти всего человека, поколику он поврежден».

Itaque totus, quantus est, homo corruptus est (Итак, человек весь поврежден).

Этому соответствуют параллельные выражения, homo vetus et homo novus, Adam et Christus, natura, ratio, gratia, fides, tenebrae, lux, arbor mortis, arbos vitae et cetera.

В особой главе рассматривается *повреждение разума* (De corruptione mentis), включая сюда способность мышления (в ее трех моментах: понятии, суждении и умозаключении), совесть, воображение и память[2].

О повреждении воли (De corruptione voluntatis)

«Cum voluntatis nomine ea mentis facultas veniat, qua bonum appetimus, malum autem aversamur[3], corruptam esse voluntatem humanam, et quidem positive, invictum argumentum erit, si demonstra-

«Если под именем воли разумеется такая способность духа, которою мы стремимся к добру и отвращаемся от зла, то воля человеческая повреждена, и притом положительно. Неопровержимым аргументом

[1] Стр. 344.

[2] V глава, стр. 345-353.

[3] В этом полагается свобода воли, которая в ней должна быть, но не всегда бывает.

bimus eam appetere quae sunt mala, et aversari quae bona. Fateor quidem voluntatem bonum, quatenus bonum est, non posse non appetere, et malum sub ratione mali non posse non aversari. At si illud speciem mali, hoc boni habeat, depravatae voluntatis proprium est, ut speciem et integumentum aut sequatur aut refugiat» [1].

этому будет то, если мы докажем, что воля стремится к злому и отвращается доброго. Я признаю, что воля к добру, насколько оно есть добро, не может не стремиться, и зла, как зла, не может не отвращаться. Но если добро имеет для нее вид зла, а зло вид добра, испорченной воле свойственно виду или покрову следовать или отвращаться».

Любовь себя в различных степенях и видах лежит в основании всех желаний и дел поврежденного человека.

Католики отрицают повреждение воли как положительное ее свойство в падшем состоянии и признают его только в отсутствии той сверхъестественной силы, которую они называют justitia originalis. Беллармин в этом случае опирается на Августина. Феофан Прокопович отвечает на его возражение:

«Concupiscentiam esse *substantiam*, hoc est aliquid per se stans, Augustinus contra Manichaeos recte negat, vitiosam *qualitatem* esse non negat, quin potius vocat *affectionem quandam malae qualitatis, morbidum carnis affectum.* Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas temperamenti et sanitas, et aliquid positivum, ut ipsos humores inordinate dispositos, ita peccatum originis non est pura privatio, sed corruptus quidem habitus. Pravae concupiscentiae originem refert Augustinis ad privationem gratiae, sed nomine gratiae non intelligit

«Что похоть есть *субстанция*, т.е. нечто по себе существующее, это Августин справедливо отвергает против манихеев. Но что она есть худое *качество*, этого он не отвергает; напротив, он прямо называет ее *некоторым расположением злого свойства, болезненным приражением плоти.* Как болезнь телесная нечто имеет от лишения, насколько в ней теряется равновесие и здравость темперамента, но нечто и положительное, т.е. самые соки, неправильно расположеные; так грех не есть только чистое лишение первоначального состояния, но некоторое поврежденное состояние. Начало злой похоти Августин относит к лишению благодати; но под именем благодати он не

[1] Стр. 353.

donum quoddam supernaturale et extrinsecum, sed concreatum justitiae originalis donum Quin imo diserte testatur, per lapsum primi hominis non tantum subtractam gratiam, sed etiam vitiatam esse naturam»[1].

разумеет лишь некоторый дар сверхъестественный, внешний, но врожденный дар первоначальной праведности. Он прямо свидетельствует, что чрез падение первого человека не только отнята благодать, но и природа сделалась порочною».

В другом месте автор говорит:

«Disputant Pontificii peccatum originis esse tantum justitiae originalis privationem, ipsam interim hominis naturam adhuc talem esse, qualis primo fuit condita. Nos contra pronunciamus: per peccatum originis non tantum concreatam justitiam esse deperditam, sed ipsam quoque hominis naturam miris ac miseris modis corruptam. Et illam naturae corruptionem, qua complectitur omnium animae virium ad malum pronitatem ac impetum, vocamus *positivam qualitatem*, non quasi aliqua vis agendi in se sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum ad peccatum prona ac prompta; interim non prohibemus, quin inter ipsam agendi vim, et inter vitium istius potentiae subtiliter distinguatur, sicut inter ipsam actionem et vitium actionis distinguitur. Jam si quaeratur de causa istius corruptionis, breviter respondemus ex parabola Christi (Luc. X): causa corruptionis est diabolus vulnerans, et voluntas primi hominis peccans. Pecca-

«Паписты рассуждают, что первородный грех есть только лишение первобытной правды, а самая природа человеческая и теперь такова, какою вначале была создана. Мы же, напротив, утверждаем, что чрез первородный грех не только врожденная праведность утратилась, но и самая природа человеческая повредилась удивительным и бедственным образом. И это повреждение природы, которым объемлется наклонность и стремление всех сил души к злу, мы называем *положительным качеством*, не в том смысле, чтобы какая-нибудь сила действия сама в себе была грехом, но в том, что эта сила действия в человеке является склонною и стремительною к злу. Мы не отрицаем того, что между самой силою действия и порочностью этой силы нужно соблюдать тонкое различие, как вообще различается между самым действием и порочностью действия... Если спрашивается о причине этого повреждения, мы отвечаем коротко на основании притчи Христовой (Луки X): причина повреждения есть диявол уязвляющий, и воля первого че-

[1] Стр. 363.

tum actuale primi hominis diabolicae seductioni obsequentis totam naturam humanam, quae in ipso erat, corrupit, labefecit, et peccato quasi fermentavit»[1].

ловека согрешающая. Грех первого человека, последовавшего дьявольскому внушению, всю природу человеческую, какая была в нем, повредил, ниспроверг и как бы закрепостил греху».

На основании всех этих положений, которых связь достаточно усматривается из выписанного нами, решается вопрос *о воле свободной или несвободной в поврежденном человеке (De arbitrio, liberum ne sit, an servum, in homine corrupto, et in quo liberum, in quo servum)*[2].

Феофан Прокопович начинает со строгого определения слов:

«*Per arbitrium* intelligimus eam animae rationalis, speciatim voluntatis facultatem, quae si omnia ad agendum requisita adsint, potest agere vel non agere, item hoc vel illud agere. Vox *liberi* sonat aliquid quasi liberatum, vel ad nihil alligatum. Potest autem aliquid dupliciter alligari: ad coactionem, cum aliquid res quaedam agit non sponte, sed coacte; ad necessitatem non ad coactionem, quando aliquid res quaedam agit sponte et libenter, ita tamen ut non possit non agere»[3].

«*Под произволением* мы разумеем ту способность разумной души, в частности воли, которая, если есть все условия для действования, может действовать или не действовать, делать то или другое. Слово *свободный* обозначает как бы нечто освобожденное, ничем не связанное. *Связанным* можно быть двояко: *по принуждению*, когда что-нибудь действует не произвольно, но вынужденно, и *по необходимости*, *без принуждения*, когда что-нибудь действует добровольно и охотно, но так, однако, что не может не действовать.»

Следовательно, в первом случае условие, связывающее волю и делающее ее несвободною, лежит вне ее и на нее налагается; во втором — находится в ней самой и есть она сама. Поэтому и свобода бывает двоякая:

«Alia a coactione, sed non a necessitate et haec ipsa est alligatio ad necessitatem, alia quae solvit etiam a necessitate».

«Иная есть свобода от принуждения, но не от необходимости; и иная, которая освобождает и от необходимости».

[1] Стр. 364.
[2] Cap. VII.
[3] Стр. 366.

В собственном смысле, только это последнее состояние может быть названо свободою. То же самое понятие выражают слова: libertas interior seu in subjecto et libertas exterior seu in objecto (свобода внутрення — в субъекте, свобода внешняя — в объекте). Свобода в первом смысле есть существенная, неотъемлемая принадлежность воли вообще; следовательно, об ней нет спора.

Спрашивается: осталась ли в человеке свобода во втором смысле, после грехопадения? Здесь снова различаются дела человеческие, in quibus occupatur libera voluntas:

«Aliae *spirituales*, *coelestes*, *salutares*; quae proprie spectant ad cultum Dei, sinceram religionem, aeternamque animarum salutem, ut: converti ad Deum, assentiri verbo audito, credere in Christum, invocare Deum in spiritu et veritate, facere opera Deo placentia, vivere secundum spiritum. Aliae autem *carnales* (voce carnis pro toto homine corrupto accepta) *terrenae*, *non salutares*; quae Deum non respiciunt, sed proprium hominum commodum. Eaeque sunt aliae *naturales*, quales sunt — stare, sedere, dormire, edere, bibere et cetera, quarum pleraeque homini cum brutis sunt communes; aliae *morales*, eaeque oeconomicam vel civilem conversationem respicientes... quales sunt emere, jus dicere, militare, opificia exercere, familiam regere, suum cuique tribuere, alterum non laedere, sed non alio fine, nisi ut suum tribuenti retribuatur, et laedens vicissim non laedatur etc. Huc referuntur etiam illae actiones, quae externam Ecclesiae poli-

«Иные суть дела *духовные*, *небесные*, *спасительные*, которые относятся собственно к почитанию Бога, к религии, к вечному спасению душ, как то: обратиться к Богу, уверовать во Христа, призывать Бога в духе и истине, делать дела, угодные Богу, жить по духу... Другие же дела *плотские* (разумея слово плоть в смысле всего поврежденного человека), *земные*, *неспасительные*, которые имеют в виду не Бога, но собственную выгоду людей... иные также дела *натуральные*, как, напр., стоять, сидеть, спать, есть, пить и все другие, которые большею частью общи человеку с животными; и иные *моральные*, относящиеся к экономическому или гражданскому отношению людей, как то: покупать, продавать, производить суд, отбывать воинскую службу, заниматься ремеслом, управлять семьей, воздавать каждому должное, но по тому только побуждению, чтобы и нам воздавали должное и чтобы, оскорбляя, взаимно, не получить оскорбления. Сюда также принадлежат и те действия, которые относятся к нынешнему церковному порядку и дис-

tiam et disciplinam concernunt, quales sunt: audire verbum Dei, legere et meditari sed sine fructu, ceremoniis quibusdam uti, sed vim earum internam non percipere, etc»[1].

циплине, каковы: слушать слово Божие, читать и размышлять о нем, но без плода, исполнять известные обряды, но внутреннюю силу их не понимать, и другие подобные».

Как неоспоримое, полагается arbitrio humano in actionibus terrenis, carnalibus, et civiliter tantum bonis constare suam libertatem (произволение человеческое лишь в действиях земных, плотских, с общественной лишь стороны добрых, имеет свою свободу). В этом обнаруживается слабый след утраченного образа и подобия Божия.

В числе доказательств, приводимых Феофаном Прокоповичем, встречается и следующее:

«Constat id ex ratione. Negari enim non potest, quin reliqua sit in homine etiam nondum renato notitia naturalis, non de rebus tantum physicis et mundanis, sed de Deo etiam ipso, quae ab Apostolo nominatur *τὸ γνωστόν Θεοῦ* (Rom. I, 19), quae licet nihil contineat salutaris agnitionis Dei, et respectu illius notitiae, quae ex verbo Dei hauritur, rectius tenebrarum, quam luminis nomen sortiatur, rationi tamen eam lucem adfert, ut quamvis ignoret, qualem Deum habere deceat, tamen habendum esse sciat, quin etiam vitae morumque honestate colendum esse, haut ignoret»[2].

«Это видно из разума. Ибо нельзя отрицать, что в человеке, даже и невозрожденном, остается еще некоторое естественное познание не только о делах естественных и мирских, но и о самом Боге, которое Апостол называет разумением Бога (Рим. I,19), которое, хотя и не содержит спасительного познания о Боге и в отношении к тому познанию, которое почерпается из слова Божия, правильнее может быть названо тенью, чем светом; однако оно сообщает разуму такой свет, что он, хотя и не знает, каким должно представлять Бога, однако, знает, что Его должно почитать, и не остается в неведении относительно того, что Ему нужно служить чистотою жизни и нравов».

Замечание прекрасное, но никак не в пользу Феофановой системы. Наш автор утверждает, что человек греховный, плотский, знает, что есть Бог, и только; свойств Его (qualis est Deus) он не знает, следовательно, не может узнать и проявления их, в чем бы то ни было; не может помощию

[1] Стр. 367-368.
[2] Стр. 369.

затемненного разума узнать по признакам Божественного Откровения в слове. Каким же образом может быть доказано, что Св. Писание содержит в себе истину, самим Богом открытую, что оно есть слово Божие? Между тем это положение Феофан Прокопович кладет в основание своей системы и доказывает его для неотрожденных и неверных. Оно служит ему точкою отправления. Не значит ли это противоречить самому себе и приписывать в начале естественным силам ума человеческого то, что в другом месте он признает за действие предваряющей благодати, непосредственно исходящей на человека? Признаем же, что основное положение системы (авторитет Писания или Церкви) не может быть доказано; следовательно, не имеет места в системе; следовательно, система не имеет начала, точки отправления, следовательно, нет церковной системы.

Допустивши свободу в первой степени в поврежденном человеке, Феофан Прокопович ограничивает ее некоторыми условиями: в злых делах — промыслом, полагающим пределы всякому злу; в добрых — властью диавола и т.д. Что касается до подвигов духовных, arbitrium hominis corrupti in se spectati, non est liberum, sed servum (по отношению к ним произволение человека поврежденного не есть свободное, но рабское).

Это доказывается[1] текстами из Св. Писания: 1) в которых говорится, что разум человеческий слеп в предметах духовных, что человек ходит во тьме и т.д.; 2) что он служит греху, раболепствует ему, что он мертв, подобен дурному древу и пр.; 3) дело обращения, пересоздания, обновления приписывается одному Богу; 4) говорится о борьбе плоти и духа, продолжающейся даже в обновленном человеке. Доказывается выписками из св. отцов, разделенными на пять категорий[2]. К первой отнесены те места, в которых все дело обращения приписывается благодати исключительно; ко второй — свидетельства о совершенной утрате свободы; к третьей и пятой — свидетельства о том, что начало духовного стремления принадлежит благодати; к четвертой — различение дел, в которых человек является свободным и в которых рабом.

Следуют опровержения на возражения и доказательства Беллармина[3]. Учение католиков в вопросе о свободе есть следующее: человек в поврежденнном состоянии не безус-

[1] Стр. 372-381.
[2] Стр. 381-386.
[3] Стр. 386-404.

ловно лишен свободы (принимая это слово в тесном смысле, quoad spiritualia); она пребывает в нем в состоянии бессилия, болезненного усыпления (liberum arbitrium est non plane extinctum, sed ex se infirmum, sopitum). Предваряющая благодать будит и оживляет свободную волю — excitat, roborat, adjuvat, suadet, monet. Воля в самом первом моменте обращения содействует, соучаствует благодати — cooperatur, liberum arbitrium et gratia sunt causae sociae conversionis. Этому учению противоречит Феофан Прокопович и утверждает, что свобода грехопадением утрачена безусловно, погашена (amissa, extincta); благодать возвращает ее, создает снова (rursus creat, infundit). Следовательно, в первом моменте обращения человек, приемлющий благодать, является пассивным, повинующимся. Но он может отвергнуть благодать; и это будет действием его воли, но воли не свободной, а порабощенной грехом — homo libere male agit. Получивши благодать, обращенный содействует ее дальнейшему действию (conversus novis viribus a Deo donatis, jam cooperatur).

Доказательства, приводимые Беллармином, суть следующие:

1)Бог не насильно, non cogendo, обращает человека. Бесспорно, свобода отвергнуть благодать призывающую остается за человеком, но сила восприять ее даруется ему свыше. Собственно человеку принадлежит только возможность — capacitas, qua fit passivum subjectum gratiae, (при помощи которой он делается пассивным субъектом благодати).

2) Тексты, подведенные под четыре категории:

а) те, в которых людям приписывается в делах духовных деятельная сила и даются названия: aedificatores, plantatores, rigatores, cooperatores, coadjutores. Феофан Прокопович относит эти предикаты к отрожденным благодатью и замечает, что должно бы показать сперва, откуда человек берет силу содействовать, находит ли он ее в себе или получает свыше;

б) тексты, в которых дела духовные приписываются человеку, следовательно, предполагается в нем возможность их исполнить. Феофан Прокопович отвечает на это, что закон являет нам не то, что мы совершить можем, а что некогда совершать могли и что постоянно пред Богом совершать обязаны.

«Urgent haec testimonia Dei jus, scilicet quid Deus a debitoribus suis jure exigere	«Эти свидетельства говорят только о Божьем праве, т.е. чего Бог от должников своих

possit. Jus enim non perit, etiamsi debitor solvere non possit».

может требовать по праву... Право не пропадает, хотя бы должник и не мог выполнить его».

Кроме того, веление Божие часто имеет силу творческую.

«Non frustra jubetur compeditus currere, si per illud ipsum mandatum compedes ejus solvuntur...... Deus jubet, quod vult, sed et dat, quod jubet. Praeter ea, licet ipsa conversio non sit in nostra potestate, ipse tamen externus mediorum usus in nostra est potestate, ut praedicationem verbi externam audire, etc.»[1].

«Не напрасно повелевается бежать связанному, если чрез это самое повеление разрешаются узы его... Бог повелевает, чего желает, но и дает силы к тому, что повелевает. Хотя самое обращение не в нашей воле, но внешнее пользование средствами спасения в нашей воле... напр., слушать проповедание слова Божия и т.д».

в) Тексты, в которых Бог являет себя помощником людей в делах духовных. Феофан Прокопович некоторые из этих текстов относит к отрожденным, другие относит к спасению человека от внешних бедствий, и пр.

г) Тексты, в которых укоряет Бог людей за сопротивление. На это ответ представлен выше.

д) Многие другие тесты из Св. Писания, которые могут быть объяснены так же, как и предыдущие, или из расмотрения частных обстоятельств, определяющих их особенный смысл.

Далее Беллармин полагает следующие силлогизмы[2]:

1) «Aut peccatum est necessarium aut voluntarium. Si est necessarium, non erit peccatum. Si voluntarium, igitur vitari potest, et proinde homo liberi arbitrii erit in moralibus»[3].

1) «Грех необходим или произволен. Если необходим, то он не будет грех. Если произволен, его можно избежать, и поэтому человек имеет свободную волю в нравственных действиях».

Ответ Феофана Прокоповича явствует из предыдущего.

2) «Si non est in homine libertas arbitrii, nullus erit praemii aut poenae locus, id autem

2) «Если нет в человеке свободной воли, не может быть никакого места наградам и

[1] Стр. 388-389.
[2] Стр. 403-410.
[3] Стр. 405.

communi totius humani generis sensu ac consensu refellitur»[1].

наказаниям. Но это отвергается общим убеждением и согласием всего человеческого рода».

Феофан Прокопович отвечает различением воздаяния от власти государственной, человеческой, земной, и воздаяния от Бога, в сей жизни и в будущей. Первым воздаянием Бог награждает внешнюю добродетель, externam disciplinam, которая может быть и в неотрожденных; вторым — только дела отрожденных, дела духовные, idque non ex merito, ut vocant, de condigno, sed ex gratuita misericordia (и не по заслуге, как говорят, не по достоинству, но по благодатному милосердию).

3)«Si non esset libertas arbitrii, non essent alii boni, alii mali, nec alii aliis meliores, quod falsum»[2].

3)«Если бы не было свободы воли, не были бы одни добры, другие злы, и одни лучше других: но это ложно».

Феофан Прокопович отвечает, что своими силами ни один человек из греховного состояния выйти не может, но что выводит его благодать, которую, впрочем, он может и отвергнуть. Далее, самая греховность имеет свои степени.

4) «Si tollitur liberum arbitrium, tolluntur exhortationes, objurgationes, laudes, vituperationes, praecepta, et id genus alia, quod absurdum»[3].

4)«С уничтожением свободной воли уничтожаются увещания, укорения, похвалы, порицания, заповеди и т.под.; но это нелепо».

Феофан Прокопович отвечает, что увещания, наставления, предписания даются греховному человеку, дабы он познал через них свою немощь,

«Ut ad medicum suum Christum suspiret, ut quod ex nobis non possumus, ipsius gratia implere valeamus. *Ex lege est agnitio peccati*» (Rom. 3, 20.).

«Чтобы воздохнул к своему врачу - Христу, дабы чего сами не можем сделать, при Его благодати возмогли исполнить. *От закона познание грѣха*» (Рим. III. 20.).

К этим доказательствам, *от разума (ex ratione)* Беллармин прибавляет тексты из Св. Писания, в которых предписывается человеку, что должно делать и от чего воздерживаться, praecepta ad bene vivendum, обетования от Бога, под известными условиями, и т. п.[4] На все эти доказательства

[1] Стр. 406.
[2] Стр. 407.
[3] Стр. 408.
[4] Стр. 410-427.

Феофан Прокопович отвечает определением значения закона вообще.

«Alius legis usus est, quem obtinet arguendo non solum peccata externa, sed etiam interiorem cordis immundiciem, qui finis legi competit tantum post lapsum, non vero in statu integritatis; alius vicissim ejus usus est, quem obtinet praescribendo bonorum operum normam, qui finis ei competit, tum in statu integritatis, tum etiam post lapsum. Falsum et illud est, quod omne peccatum, quod a lege arguitur, et ex lege cognoscitur, a nobis vitari possit. Siquidem vitiosos interioris concupiscentiae motus lex arguit et peccata esse ostendit, a quibus tamen ne ipsi quidem renati in hac quidem vita, omnio liberari possunt, tantum abest, ut non renatis illud competat. Proinde in vera cordis contritione miseriam illam nostram deploramus, ac merito Christi infirmitates illas tegi petimus, concupiscentiis per Spiritum Sanctum resistimus et ad plenam in futura vita libertatem seriis gemitibus aspiramus. Quamvis enim homines suis viribus praecepta legis non possint praestare, tamen adhuc multiplex est illorum praeceptionum, promissionum, ac comminationum usus, tum ipsius Dei respectu, tum etiam hominum. Ratione Dei harum praeceptionum usus est: 1) Ut, quid ab homine Deus jure flag-

«Иное есть значение закона, которое он получает как обличитель не только внешних грехов, но и внутренней нечистоты сердца. Это значение закон имеет только после падения, но не в состоянии невинности. Иное же есть значение закона, которое он имеет как показатель нормы добрых дел. Это значение принадлежит закону как в состоянии невинности, так и после падения. Ложно то, будто всякий грех, который законом обличается и от закона познается, может быть избегнут нами. Закон обличает порочные движения внутреннего вожделения и указывает такие грехи, от которых и возрожденные в этой жизни не могут совсем освободиться: тем менее это доступно невозрожденным. Посему мы и оплакиваем нашу нищету в истинном сокрушении сердца, домогаемся покрыть наши немощи заслугою Христовою, противоборствуем вожделениям силою Духа Святого и с искренними воздыханиями чаем полной свободы в будущей жизни... Хотя люди своими силами предписания закона не могут выполнить, однако эти предписания, обетования и увещания имеют многообразное значение, как со стороны самого Бога, так и по отношению в людям. Со стороны Бога значение этих предписаний таково: 1) они показывают, чего Бог от человека по праву может требовать, 2) они свидетельствуют, что не Его вина,

itet, ostendat. 2) Ut testetur, se esse extra culpam, si id praestare homines nequeant, ad quod jure sunt obligati. Per debitoris paupertatem, quam sponte incurrit, non tollitur jus creditoris. 3) Ut corruptionem naturae nostrae ob oculos nobis proponat. Ex lege praecipiente et prohibente non est agnitio potentiae, sed impotentiae, depravationis et peccati. (Rom. III, 20.) 4) Ut de alieno auxilio prospiciendum esse admoneat. Quia lex est paedagogus ad Christum, et peccatorum magnitudine nondum agnita, non potest dulcescere Christi gratia. Homines autem, quibus tales praeceptiones proponuntur, aut sunt pii et renati, aut impii et non renati. Ratione piorum est usus harum praeceptionum quadruplex. 1) Agnoscunt, in quanta perfectione homo conditus. Lex enim speculum est imaginis divinae, ad quam olim homo conditus. 2) Paternam Dei curam pro salute hominum ex illis deprehendunt. 3) Naturae corruptionem ardentius deplorare discunt. 4) Quid Deo petendum sit, clarius agnoscunt. Ratione etiam impiorum usus eorum non est nullus: quia illis tanquam fulminibus terrentur et ad conversionem flectuntur (cum vero admonens, corripiens, exhortans sit organum, per quod Spiritus Sanctus vult agere); aut redduntur illo *inexcusabiles*» (Johan. XV, 22.)[1].

если люди не могут исполнить того, к чему они по долгу обязаны. Нищета должника, в которую он впадает добровольно, не уничтожает права кредитора. 3) Они представляют нам воочию повреждение нашей природы. Из предписаний и запрещений закона открывается не сознание могущества, но бессилия, порчи, греха. (Рим. III, 207) 4) Они побуждают искать высшей помощи. Закон есть пестун во Христа; при тяжести грехов несознанной нельзя было бы получить Божественную благодать... Люди же, которым эти предписания предлагаются, или суть благочестивые и возрожденные, или нечестивые и невозрожденные. По отношению к благочестивым значение этих предписаний бывает четырех родов: 1) они узнают отсюда, в каком совершенстве человек создан. Закон есть зеркало образа Божия, по которому человек некогда создан; 2) они узнают из них отеческое попечение Бога о спасении людей; 3) научаются искренне оплакивать повреждение природы; 4) яснее узнают, чего у Бога нужно просить... И относительно нечестивых значение этих предписаний не ничтожно. Они ими устрашаются, как бы молниями, и склоняются к обращению (так как закон есть увещевающий, изобличающий и исправляющий орган, чрез который хочет действовать Дух Святой), или уже остаются *неизвинимыми*» (Иоан. XV, 22.).

---

[1] Стр. 412.

Мы почли нужным представить эти подробные выписки по двум причинам. Во-первых, мы узнаем в учении Беллар-миновом источник, из которого почерпнул Стефан Яворский свои понятия о возможности исполнить закон, и находим опровержение этого учения. Во-вторых, по доказательствам может быть угадан тайный процесс латинской мысли, подводившей христианство под свои готовые, тесные понятия. В форме доказательств католики бессознательно для себя высказали те побудительные причины, вследствие которых они исказили учение о Церкви. Главная из этих причин, в вопросе об оправдании, заключается в мнимой невозможности — согласить взыскательность закона и его неисполнимость с понятием о правосудии Божественном.

Всякий закон должен быть исполнен; иначе закон не достигает своего назначения, не закон; поэтому тот, кто дает его, соразмеряет его с силами того, кому он дается. Закон дан от Бога людям; Бог ошибиться не может; следовательно, человек может исполнить закон.

Очевидно, исключительно юридическое воззрение католиков, наследованное ими от Древнего Рима, не позволило им отличить значение закона в области Церкви, где он является только моментом, от закона государственного, определяющего нормальное отношение частного лица к верховной власти. Во втором случае, закон есть необходимое определение жизни; другого отношения быть не может, и потому закон не должен превышать сил человеческих. Вот почему закон государственный определяет только внешнюю сторону жизни, в которой человек вполне властен, его поступки, и не посягает на его помышления, на внутренние движения его духа. Такой закон представляет идеал гражданина, а не человека вообще. Но не таково значение закона в Церкви[1]. В ее сфере закон есть только момент и может быть понят не иначе, как в связи с предыдущим и последующим.

Первосозданный человек представлял собою, не сознавая того, идеал человека. Частные явления и родовое понятие были в нем примирены в совершенном тождестве. Раздвоение было плодом грехопадения. Первый человек стал лицом исключительно, человеком греховным, а

[1] Само собою разумеется, что мы принимаем здесь слово *закон*, в том смысле, в каком оно противополагается *благодати*, как определение отношения человека неотрожденного к Богу.

утраченное им общечеловеческое начало предстало ему в отвлеченном образе неумолимого закона. Итак, этот закон, как отвлеченный идеал человека вообще, не мог измениться, не мог быть приспособлен к порабощенному грехом человеку. Взыскательною силою закона выражалась необходимость кончиться такому раздвоению. Человек, как лицо, должен исполнить закон, т.е. проявить в себе идеал человека, возвести свою личность до общего. Только под этим условием могла снова воцариться внутри его гармония и мир его с Богом. Но это условие превышало его силы. Только один человек мог исполнить закон; но этот человек был Бог. Итак, в отношении к человеку закон точно был ложен; ибо человек не мог его исполнить, но не мог он только потому, что сам человек был ложь, не тем, чем Бог его создал, а чем самовольно захотел быть. Поэтому взыскательная сила и неисполнимость закона оправдывается, если понять ее в связи с первобытным, нарушенным отношением человека к Богу. Отсюда видно, как ложно приложение к нему того мерила, по которому мы судим закон государственный.

Но значение закона уяснится еще более, когда мы вспомним, что он сам носил в себе свое разрешение в форме обетования, и что в то самое время, когда он был дан человеку, обещан был Искупитель, который его исполнит и упразднит. Итак, закон есть только момент.

Католики поняли его как отношение нормальное, постоянное, и перенесли его в область благодати.

О грехе первородном (De peccato originali).[1]

Существует ли грех первородный, как таковой, или только как последствие греха, как повинность — in reatu (так думали многие католики)? Феофан Прокопович утверждает:

«Dari peccatum originale, id est, habitum pravum et per generationem carnalem ab Adamo in omnes ejus posteros propagari».	«Существует грех первородный, т.е. злое состояние, и от Адама чрез плотское рождение распространяется на всех его потомков».

В чем же заключается существо первородного греха — in solo ne reatu Adami nobis imputato, an etiam in aliquo vitio physico (в одной ли виновности Адама, нам вменяемой, или

[1] Cap. XI.

и в некотором пороке природном)? Феофан Прокопович различает грех первородный от личного греха Адамова, как последствие от причины, и определяет грех первородный так:

«Peccatum originale nihil aliud est, quam a peccato Adami in omnes ejus posteros derivata et propagata justitiae originalis privatio et habitus quidam infusus, continuo transgrediendi legem divinam, totum hominem et omnes vires ejus occupans. Itaque non in solo reatu seu obligatione ad poenam propter Adamum nobis imputata, sed etiam in qualitate vitiosa positiva ratio originalis peccati consistit»[1].

«Первородный грех есть не что иное, как от греха Адама на всех его потомков переходящее и распространяющееся лишение первоначальной праведности и некоторая наклонность к постоянному преступлению божественного закона, всего человека и все силы его обнимающая...Итак, сущность первородного греха состоит не в одной повинности или обязательству, к наказанию, вменяемому нам ради Адама, но в положительном порочном качестве».

Из выписанного нами должно быть ясно, как Феофан Прокопович понимает положительное греха, non essentia, sed qualitas (не как существо, а как качество). Когда мы говорим, что зло имеет характер чисто отрицательный, это не значит, что оно не существует, а что не имеет права на существование, не имеет бытия разумного, законного. Этим ответом Феофан Прокопович отрицает две крайности, выразившиеся учением Белларминовым и ересью манихейскою.

Первородное повреждение (labes primigenia), похоть (fomes), вожделение на зло (concupiscentia, scilicet ad malum), есть ли по себе грех и заслуживает ли гнева Божьего?[2]

Похоть принимается в трояком смысле:

«1) Ut est facultas concupiscilibus, qua est potentia naturalis per se bona, qua primus homo in statu innocentiae etiam instructus fuit. 2) Sumitur pro concupiscentiae actu bono et ordinato, qualis est appetitus cibi in famelico. Bonitatem aestimamus ratione

«1) Как вожделевательная способность, которая есть естественная потенция, сама по себе добрая, которою первый человек наделен был и в состоянии невинности. 2) Как доброе и правильное действие вожделения, напр. позыв к пище в человеке голодном. Доброту мы определяем здесь по отноше-

[1] Стр. 458.
[2] Cap. XII

objecti, ordinationem respectu modi. 3) Pro concupiscentia mala idque iterum tripliciter: a) pro ipsa actualiter inhaerente concupiscentia, qualis est post lapsum; b) pro primis ejus motibus et actibus, quibus nondum accedit plenus consensus; c) pro malis concupiscentiae fructibus, quos per consensum rationis parit»[1].

нию к объекту, правильность по отношению к степени. 3) Как вожделение злое; это последнее также принимается в трех смыслах: а) за самую действительно присущую человеку после падения похоть, б) за первые движения и действия этой похоти, в которых еще нет полной сознательности, в) за злые плоды похоти, которые она производит уже с согласия разума».

Похоть в третьем значениии, во всех трех видах,

«non solum in irregentis, sed etiam in ipsis renatis in se videlicet, et quoad naturam suam, citra respectum ad misericordiam Dei, spectata, est veri nominis peccatum, digna, quam Deus odio prosequatur»[2].

«не только в невозрожденных людях, но и в возрожденных, рассматриваемая сама в себе - по природе своей, безотносительно к милосердию Божию, есть грех в истинном значении этого имени и достойна того, чтобы Бог преследовал ее гневом своим».

Доказывается: 1) Посланием к Римл.VII, ubi propria sedes est hujus doctrinae (где собственно и находится это учение).

«Ibi enim concupiscentia, etiam pro ut in renatis reliqua est, ab Apostolo decies quater vocatur *peccatum*, idque non per aliquam metonymiam[3] quod ex peccato sit, aut peccatum efficiat, sed *proprie et formaliter*, tum quia nulla necessitas nos cogit, ut a propria vocabuli significatione recedemus, tum quia in propria hujus articuli sede id fit; tum denique quia appellatur non bonum, sed malum, odio dignum, crucifigendum et mortificandum»[4].

«Там похоть, и притом насколько она остается в возрожденных, четырнадцать раз от Апостола, называется *грехом,* и не в каком-либо метонимическом смысле, что она от греха происходит или грех производит, но *собственно и формально.* Никакая необходимость не заставляет нас здесь отдаляться от собственного значения этого слова; оно употребляется здесь в таком месте, которое представляет главный пункт в развитии этого учения, и наконец похоть прямо называется здесь не добром, но злом, достойным гнева, которое нужно распинать и умерщвлять».

---

[1] Стр. 466.
[2] Стр. 467.
[3] Так толковали католики и Стефан Яворский.
[4] Стр. 467 и далее.

2) Доказывается тем, что похоть воспрещается в законе, следовательно, есть нарушение закона, следовательно, грех.

3) Доказывается всем, без исключения, от Бога данною молитвою: *остави нам долги наша*, и пр.

На возражения, заимствованные от слов tollere peccata mundi, delere, abluere, emundare (взять грехи мира, омыть, очистить, уничтожить) и подобных, Феофан Прокопович отвечает:

«Christus tollit peccata non ea radicitus evellendo et totaliter extirpando, sed pro eis plenissime satisfaciendo, renatis ea non imputando, dominium illis auferendo, et in altero saeculo penitus destruendo»[1].

«Христос вземлет грехи мира не в том смысле, что в корне их исторгает и всецело искореняет, но в том, что приносит за них совершеннейшее удовлетворение, не вменяет их возрожденным, отнимает у них господство, и в другом веке совершенно разрушает».

Слова из Иакова I, 15: *concupiscentia cum conceperit parit peccatum (похоть заченши раждает грех)*, Феофан Прокопович толкует следующим образом:

«Concupiscentia est peccatumgignens, non genitum, non actuale (licet semper actuosum et operosum), sed originale. Gignit concupiscentia actualia peccata, non tamen peccatum esse desinit, uti nec pater, generans hominem, homo esse desinit. Non itaque sequitur: Jacobus hoc loco appellat partum concupiscentiae peccatum; ergo concupiscentia ejus radix non est peccatum. Sed contra potius: quia fructus et arbor, filius et mater sunt ejusdem naturae specificae» [2].

«Похоть есть грех рождающий, а на рожденный, не осуществившийся (хотя всегда действующий и действенный), но первоначальный. Похоть рождает и действительные грехи, но не перестает быть грехом, как отец, рождающий человека, не перестает быть человеком. Итак, отсюда не следует, что если апостол Иаков называет грех порождением похоти, то сама похоть, корень греха, не есть грех. Но скорее напротив: так как плоди дерево, сын и мать одной и той же природы».

Слова: Deus nihil odit in renatis, приводимые в доказательство Тридентинским собором, наш автор толкует так:

«Pater amat filium, sed odit vitia in filio, quae etiam remisit. Non diligit Deus renatos,

«Отец любит сына, но ненавидит пороки в сыне, хотя он уже и простил их... Бог лю-

[1] Стр. 477.
[2] Стр. 478.

quia sunt omnino puri, sed propter Christum dilectum, quem induerunt, in quo remissa sunt peccata»[1].

бит возрожденных не потому, что они совершенно чисты, но ради возлюбленного Христа, в которого они облеклись, в котором отпущены им грехи».

Католики возражают:

«Si concupiscentia post baptismum reliqua, est proprie dictum peccatum, sequitur Christum non vere nos redemisse, nec baptismum nos vere a peccatis mundare».

«Если похоть, остающаяся после крещения, в собственном смысле есть грех, то Христос не вполне нас искупил, и крещение не совершенно очищает нас от грехов».

Феофан Прокопович отвечает:

«Concupiscentia reliqua nec Christi redemptioni detrahit, nec efficaciam baptismi enervat. Non detrahit redemptioni: semper enim in ea meritum ab applicatione ejus, quae successiva est, distingui debet. Baptismi vero efficacia alia est remissionis peccatorum, quae est perfecta, et actualem reatum, seu imputationem reatus tollit. Alia renovationis, quae in exspoliatione et destructione *corporis peccati*, ut Apostolus eam vocat, consistit et non perficitur in hac vita, sed saltem inchoatur, et de die in diem auctior redditur. Manet ergo baptismo sua vis et virtus, etiamsi reliqua concupiscentia sit et maneat in renatis»[2].

«Похоть остающаяся ничего не отнимает у Христова искупления и не ослабляет действенности крещения. Не отнимает у искупления: ибо всегда в нем нужно различать заслугу от ее усвоения, которое постепенно. Действенность же крещения с одной стороны состоит в отпущении грехов: в этом смысле она есть совершенная, и действительную виновность или вменение виновности уничтожает. С другой же стороны, она состоит в обновлении, в совлечении и разрушении самого тела греховного, по Апостолу. Это действие крещения не достигается вполне в этой жизни, но только начинается и со дня на день возрастает. Итак, у крещения остается его сила и действенность, хотя и похоть остается и пребывает в возрожденных».

Здесь кстати заметить, что в учении католиков *de concupiscentia*, в смысле невольного греха, лежит противоречие. Они боялись признать, что невольный грех не в переносном, а в прямом смысле назван грехом и действительно есть грех, подлежащий осуждению, ибо не могли согласить понятия о вечном правосудии с наказанием за грех, которого избегнуть нельзя. Поэтому некоторые признали, что

[1] Стр. 480.
[2] Стр. 484.

самовольное движение плотского начала не есть грех и потому — необходимое условие нормального человека. Итак, то, в чем они винят протестантов, заключается невысказанным в их учении, т.е. Бог является Творцом того, что рождает грех, следовательно, носит в себе семя греха.

Другие признали невольный грех за грех в собственном смысле, но прибавили к этому, что в отрожденных, силою крещения, остающаяся похоть теряет свойство греха, Бог ничего не ненавидит в отрожденных, потому что все в них свято. Но из этого следует, что изменилась самая сущность похоти, что невозможно. Один и тот же факт может, при различных условиях, вести к различным последствиям, например, к осуждению, и может не вести к нему, но сам по себе никак не может в одном случае быть достойным наказания, а в другом — нет[1].

De justificatione (Об оправдании)[2]

Учение об оправдании изложено Феофаном Прокоповичем не в его богословской системе (далее статьи о поврежденном человеке он ее не продолжал), а в форме письма, написанного им еще в Киеве в 1716 г.[3] Вот его основное положение:

«*Justificato* est actus divinae gratiae, quo Deus hominem peccatorem, peccata sua cum dolore agnoscentem, et in Christum credentem, propter solum Christi meritum fide apprehensum, gratis (respectu hominis) justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis ejus, imputata vero ipsi justitia Christi, quasi illa sit sua propria tali homini. Ubi observa: verbum *justificationis* et *justificandi* seu *justum declarandi, esse forense*».

«*Оправдание* есть действие божественной благодати, которым Бог человека грешника, с сокрушением сознающего грехи свои и верующего в Христа, ради единой заслуги Христа, воспринятой верою - даром (по отношению к человеку), принимает и объявляет за праведного, не вменяя ему его грехи, но вменяя ему правду Христову, как бы она была собственною такому человеку... Слова: *оправдание, оправдать, объявить правым - имеют значение юридическое*».

---

[1] Понятно, почему Тридентинский собор, застав эти два мнения, не принял ни того ни другого и миновал этот вопрос.

[2] Т. II, Appendix, стр. 504-544.

[3] К известному другу Феофана - малороссийскому помещику Якову Андреевичу Марковичу, учившемуся в Киевской коллегии и не прекращавшему ученых сношений с Феофаном по выходе из нее. См. Чистовича. «Феофан и его время», стр. 22. — *Пр. И.П.*

«*Justificatio forensis* dupliciter fit: vel dilutione criminis, vel conciliatione gratiae. Potest autem accedere tertius modus justificandi, ex utroque isto mixtus: dum scilicet debitor non quidem ipse debitum exsolvit, sed tamen habet benefactorem, qui pro ipso jam solvit. Hic concurrunt secum justitia et misericordia: benefactoris est misericordia in debitorem, et ejusdem justitia erga creditorem, seu satisfactio pro debitore praestita».

«Illo tertio modo perficitur *justificatio* nostra. Ubi autem justificatur homo, simul etiam salvatur: nam *salvari*, proprie est, poenas pro non exsoluto debito debitas effugere».

«Jam quaeras: an et vita aeterna sequitur justificationem? Non enim necessario haec sequi videtur, sicuti liberatio a poenis. Respondeo: Ex rei quidem natura non sequitur condonationem vitae aeternae seu coelestis. (Cum enim creditor condonat debitori suo debita, non tenetur hoc ipso etiam bonis muneribus eum cumulare, sed potest sibi ipsi, ejusque sorti eum relinquere). Sed Deus misericors aliter nobiscum constituit: quem justificat, hoc est cui remittit peccata, eum non tantum a supplicio debito facit liberum, sed etiam Christi fratrem, suumque filium facit. Salus igitur a poenis primam condonationis gratiam necessario sequitur, vita autem ae-

«*Оправдание юридическое* бывает двояким образом: или снятием вины или дарованием милости. Но может быть еще третий способ оправдания, смешанный из двух первых: когда должник не сам уплачивает долг, но имеет благодетеля, который за него уже уплатил. Здесь соединяются справедливость и милость: милость благодетеля по отношению к должнику и справедливость его по отношению к заимодавцу, т. е. удовлетворение, выполненное за должника».

«Наше *оправдание* совершается по этому третьему способу. А когда человек оправдывается, он вместе с тем и спасается. Ибо *спастись* собственно значит - избежать наказаний, следующих за неисполненный долг».

«Ты спросишь: следует ли за оправданием и жизнь вечная: ибо, кажется, она не необходимо следует как освобождение от наказания? Отвечаю: из существа дела не следует по-видимому дарование жизни вечной или небесной. (Ибо, когда заимодавец отпускает должнику его долги, он этим не обязывается еще и ущедрять его дарами, но может предоставить его себе самому, его собственной участи). Но милосердный Бог иначе поступает с нами: кого он оправдывает, т.е. кому отпускает грехи, того Он не только освобождает от должного наказания, но и делает его братом Христа и своим сыном. Итак, спасение от наказаний необходимо следует за первою благодатью отпущения грехов; жизнь же вечная следует за

ternaeandem sequitur ex abundantia divinae gratiae»[1].

нею по изобилию божественной благодати».

Вера оправдывающая определяется так:

«*Fides justificans* est non tantum nostra rerum divinarum, ipsiusque Evangelii cognitio et assensus, sed etiam fiducia, qua peccator tota anima tremens ob peccata sua, currit ad Dei misericordiam, et confidit Deum propter merita filii sui pro nobis praestita, remissurum sibi peccata sua. Hujus enim fidei objectum est Evangelium proprie dictum..... Et hoc est *credere in Deum*, quod longe aliud est quam *credere Deo, et Deum*. Talis autem fides seu fiducia bene dicitur apprehensio Christi, vel meritorum ejus, quod idem est».

«*Вера оправдывающая* есть не только наше познание и принятие всего божественного и самого Евангелия, но и уверенность, с которою грешник, всею душой трепещущий за грехи свои, прибегает к милосердию Божию и уповает, что Бог ради заслуг Сына своего, за нас оказанных, отпустит ему его грехи. Преимущественный предмет этой веры есть Евангелие, собственно так называемое, т.е. весть об отпущении грехов. И вот, что значит *веровать в Бога*; это совсем иное, нежели *веровать Богу* или *веровать в бытие Божие*... Такая вера или уверенность называется восприятием Христа или заслуг его, что одно и то же».

«Postquam ergo applicuit sibi homo per fidem merita Christi, et quasi sua propria ita fecit, tenetur utique quam gratissimus Deo esse, et ecce jam bona opera fidei fructus sunt justificantis».

«После того, как человек усвоил себе чрез веру заслуги Христа и сделал их как бы своими собственными, он обязуется быть благодарнейшим Богу; и вот являются добрые дела, как плод веры оправдывающей».

«Si prius justificamur, quam bene agimus: quis dicet, bona opera non esse potius fructus justificationis, quam ejus causam? Atqui primo justificamur: nam si *per fidem justificamur, et sine fide nemo placere Deo potest*, non potest non praeire fides»[2].

«Если мы прежде оправдываемся и потом делаем добрые дела: кто может сказать, что добрые дела не плоды оправдания, а причина его?.. Мы прежде оправдываемся, ибо, если мы *оправдываемся чрез веру, и без веры никто не может угодить Богу*, то вера не может не предшествовать (делам в оправдании)».

[1] Стр. 510-512. В другом месте Феофан Прокопович яснее выражает ту же мысль. Он говорит только о праве на наследие жизни вечной: jus vitae aeternae confertur in ipso justificationis negotio. Самое же наследование и степень блаженства условливается делами человека: fatemur respectu bonorum operum varios splendoris illius gradus futuros. Hereditatem et possessionem regni coelorum, sine illis et actu et voto bonis operibus assequi non valet homo.

[2] Стр. 513-515.

Далее говорится о крестах, которые посылает на нас Господь для испытания веры, и о таинствах:

«Per illa enim confert et obsignat in nobis Deus remissionempeccatorum. Sacramenta sunt Dei instrumenta, per quae nobis gratiam suam exhibet; fides autem est instrumentum nostrum (nostrum subjective, non effective), quo gratiam apprehendimus. Nec fides vero per se, nec sacramenta, sunt causae principales, efficientes, sed talis causa est solus misecors Deus»[1].

«Чрез них Бог сообщает и запечатлевает в нас отпущение грехов. Таинства суть Божии органы, чрез которые Он дает нам свою благодать; вера же есть наш орган (в смысле субъективном), которым мы воспринимаем благодать... Но ни вера сама по себе, ни таинства не суть причины первоначальные, производящие; такая причина есть один милосердый Бог».

Феофан Прокопович старается особенно убедить, что нет со стороны человека никакой заслуги, предшествующей действию благодати, туне даруемой, что все добрые дела совершаются вслед за оправданием и суть дары Св. Духа, следовательно, нет причин человеку уповать на себя и гордиться, что делами он только воздает Богу должное, как раб господину, что, наконец, дела всегда несовершенны, ибо в этой жизни человек не может вполне освободиться от греха.

Следуют возражения и опровержения[2].

1) «Operibus bonis carentes salvari nequeunt: nam et Christus tales in judicio condemnaturus est, imo id ipsum etiam de bonis malisque sermonibus pronunciat (Math. XII, 37)... Opera ergo ad salutem sunt necessaria»[3].

1) «Люди, не имеющие добрых дел, не могут спастись; и Христос на суде таковых имеет судить. Это же самое Он говорит даже и о добрых и дурных словах (Матф. XII, 37)... Итак, добрые дела необходимы для спасения».

Феофан Прокопович признает необходимость дел для спасения, так что, кто не совершил благих дел, тот не спасется. Но он различает opera in radice, т.е. твердое намерение творить дела, корень дел, ab operibus in actione,

---

[1] Стр. 517.

[2] Эти возражения и опровержения в самом трактате (или письме) Феофана излагаются раздельно: возражения - в начале, а опровержения - в конце трактата. Автор сводит их вместе. - *Пр. И. П.*

[3] Стр. 509.

т.е. проявившихся дел. Первое всегда во власти человека и необходимо следует за верою, так что, кто не имеет потребности творить дела, тот не имеет веры. Следовательно, по делам (вообще in radice et in actu) можно судить о вере. Самое же исполнение благих намерений не всегда зависит от человека, может быть остановлено смертию и другими обстоятельствами и потому не есть необходимое условие спасения.

Но из этого не следует, чтобы дела были *виною* оправдания.

«Multa sunt rebus annexa, sine quibus res esse nequeunt: neque tamen annexa illa causae sunt rerum»[1].

«У разных предметов бывают многие придаточные обстоятельства, без которых самые предметы не могут быть; и однако, эти придаточные обстоятельства не суть причины предметов».

2)«Sermones boni, opera, servatio legis dicuntur in Scriptura *causae* justificationis, opera ergo ad salutem necessaria sunt»[2].

2) «Добрые слова, добрые дела представляются в Писании *виною* оправдания; поэтому дела необходимы для спасения».

Феофан Прокопович отвечает различением двух противоположных способов оправдания, modus legalis et modus Evangelicus.

«*Legalis* est ille, qui per legis impletionem justificaret, si quis legem implevisset: *evangelicus* est ille, qui justificat nos per misericordiam Dei, propter merita Christi; quod objectum est Evangelii. Sciendum item multa et Mosem, et Prophetas et Christum loqui legaliter, seu de modo justificationis legali: ubi scilicet urgent implendam esse legem exacte, si quis vult justificari, et in judicio divino innocens apparere. Quod tamen non ideo urgent, quasi revera quis posset hoc praestare; sed ad *paedagogiam* in Christum. His ita notatis decimus, tam illud dictum Christi de justificatione per sermones, quam

«*Законный* способ оправдания есть тот, который оправдывал бы человека чрез исполнение закона, если бы кто мог исполнить закон; *евангельский* же есть тот, который оправдывает нас по милосердию Божию, ради заслуг Христовых, что и составляет предмет Евангелия... Нужно при этом знать, что и Моисей, и Пророки, и Христос многое говорят в смысле законном или о способе оправдания законном, там, где они возбуждают к точному исполнению закона, если кто хочет быть оправданным и на суде Божием явиться невинным. Но они обращают к закону не потому, чтобы кто-либо в самом деле мог его исполнить, а как к *пестуну* во Христа. Этими замечаниями мы хотим сказать, что, как оное изречение Христа об оправда-

[1] Стр. 535-538.
[2] Стр. 509.

alia Scripturae verba loqui *legaliter* de justificatione legali; hoc est ita: «imple perfecte legem, et salvaberis», et verissima esse; at nunquam hoc posse contingere, quia lex *impotens est in carne*, ut jam diximus»[1].

нии словами, так и другие слова Писания высказаны в смысле *законном*, об оправдании законном, т.е. они имеют такой смысл: «исполни закон в совершенстве, и ты спасешься». И это вполне верно, но никогда этого не может быть, потому что закон *немощен в плоти*, как мы выше сказали».

То же самое, но гораздо подробнее развил Феофан Прокопович в рассуждении о *неудобьносимом иге*, в котором он доказывает, что оправдание законом требует безгрешного его исполнения, что никто ни в Ветхом Завете ни в Новом, ни неотрожденный, ни даже отрожденный не мог достигнуть до такого совершенства, что как в Ветхом Завете, так и в Новом, оправдание совершалось не делами, а верою и т.д. Доказательств мы не выписываем оттого, что они содержатся в предыдущем и выводятся из основных положений Феофановой системы. Что касается до истолкований слов *иго неудобьносимое*, сам автор выдает его в предисловии только за свое мнение.

3) «Fides absque operibus non est fides. Quare bona opera sunt pars fidei, et si fides justificat, etiam bona opera justificant»[2].

3) «Вера без дел не есть вера. Поэтому добрые дела суть как бы части веры; и если вера оправдывает, то и дела оправдывают».

Ответ на это содержится в предыдущем определении отношения веры к делам.

4) «Si non justificant opera, ideo hoc est, quia imperfecta sunt in infidelibus. At vero in fidelibus et renatis bona opera perfecta sunt; igitur eos justificant»[3].

4)«Если дела не оправдывают, то это потому, что они несовершенны, каковы они, без сомнения, у неверующих. Но в верующих и возрожденных добрые дела совершенны, поэтому оправдывают их».

Феофан Прокопович опровергает вторую посылку.

«Quod sancti dicantur *immaculati*, et Zacharias et Elisaphet *incedentes in omnibus praeceptis Domini inculpate*, et homo

«Что святые называются *непорочными*, и Захария и Елисавета *ходящими во всех заповедях Господних непорочно*, и что

---

[1] Стр. 539-540.
[2] Стр. 509.
[3] Стр. 509-510.

per Scripturae lectionem fieri *perfectus*: modus loquendi est largus et liberalis, ex benevolentia Dei profectus, quae peccata sanctorum non regnantia tegit, et propter Christum dissimulat. Ubi ergo non est sermo de causa justificationis, tali encomio liberali et benevolo ornantur sancti: at ubi agitur de justificatione, clamant ipsi sancti: *neminem posse consistere, si Deus observaverit iniquilates*. Ipse Zacharias, quem hic pro exemplo adduximus, tanto encomio exornatus, peccavit incredulitate, et ab Angelo punitus est. Fueritne autem illud magnum, vel parvum peccatum, non disputo: scio tamen, nullum debere esse, ne minimum quidem, si per legem justificari deberemus»[1].

человек чрез чтение Свящ. Писания делается *совершенным*, это говорится в смысле широком и снисходительном, по милости Божией, которая грехи святых невеликие покрывает и ради Христа примиряет. Где нет речи о причине оправдания, там святые украшаются такою щедрою и милостивою похвалою; но где дело идет об оправдании, там сами святые вопиют: *никто не может устоять, если Господь назрит беззакония*... Сам Захария, которого мы здесь привели в пример, возвеличенный такою похвалою, согрешил неверием и был наказан Ангелом. Какой это был грех, великий или малый, я не разбираю: но я знаю, что не должно быть никакого греха, ни самого малого, если бы мы должны были оправдываться чрез закон».

Вот учение Феофана Прокоповича об оправдании. Представляется вопрос: вполне ли оно согласно с учением нашей Церкви? Во-первых, наша Церковь, не признавая в своей сфере требований рассудка, на многие вопросы, порожденные рационализмом Запада, не дает ответов. Во-вторых, св. отцы Восточной Церкви представляют мало материалов для определения учения об оправдании в его пространнейшем объеме. Противоречие веры и дел, как результат того же рационализма, возникло и развилось на Западе в форме двух односторонних учений — католического и протестантского.

Итак, при определении православного учения об оправдании, мы будем руководствоваться тем, что положительно признает и что отвергает Церковь в своих символических книгах. Основываясь на них, мы знаем, что Церковь полагает два необходимые условия для спасения: веру и дела[2]. Следовательно, она равно отвергает тех, которые

---

[1] Стр. 540-541.

[2] «Православное исповедание веры», изд. 1712 г., стр. 1. Вопрос: «Человек христианин Православный и Кафолический, что долженствует хранити, да наследует жизнь вечную?» Ответ: «Веру правую и дела добрая».

думают спастись одною верою и пренебрегать делами, и тех, которые впадают в противоположную крайность. Мы видели, что этот догмат удержали во всей чистоте Стефан Яворский и Феофан Прокопович.

Что касается до отношения веры к делам, мы знаем, что вера предшествует делам[1], но что дела суть плоды веры[2]. Если так, то корень, семя благих дел лежит в самой вере и есть необходимая принадлежность веры. Следовательно, вера и любовь нераздельны, и та вера, в которой нет любви, не есть вера[3]. Далее мы знаем, что Церковь признает похоть за грех, предписыват покаяние за грехи невольные и, следовательно, отрицает возможность безгрешного исполнения закона[4]. Основываясь на этом, мы имеем полное право сказать, что человек оправдывается одною верою.

Таковы главные положения Феофанова учения.

Но он почерпнул их из источников западных, из писателей протестантских, Меланхтона, Хемниция, Гергарда и других, и потому, может быть, в некоторых частных вопросах он увлекся ложным мудрствованием, плодом рационализма, переступающего за пределы, установленные Церковью. Кроме того, он постоянно имел в виду противников, писал под влиянием страстной религиозной полемики западной, находившей у нас сильный отголосок, сам был характера пылкого, и личностью своею, равно как и отношением своим к другой существовавшей у нас школе, походя на реформаторов западных. Все эти обстоятельства должны быть взяты в расчет. Мы же никак не осмеливаемся решать вопрос, выходящий из пределов этой диссертации, это право принадлежит современным представителям пра-

---

[1] «Прав. Испов. веры», стр. 1 и 2. «Первее долженствует христианин веровати, и послежди творити добрая дела: понеже не можно есть да благоугодит кто Богу без веры... первее подобает имети веру к Богу, и второе правити жизнь свою по вере».

[2] «Прав. Испов. веры», стр. 6. «Благая дела, сие есть христианская добродетель, есть плод, иже раждается от веры».

[3] Ни один католик и ни один протестант не откажется признать дела за плоды веры; но в развитии догмата об оправдании те и другие изменяют этому простому и ясному учению. У протестанта понятие плода переходит в понятие последствия, следовательно, утрачивается органическая связь веры и любви. Католик же не различил дела, как факта проявившегося, от побуждения - от начала любви, дела внутреннего от внешнего, и вследствие того, что первое есть необходимое условие оправдания, требовал второго, как равно необходимого. Конечно, если бы он различил эти два понятия, то можно бы было обойтись и без чистилища.

[4] «Прав. Исповед. веры», стр.72,79.

вославного учения, глубоко изучившим дух его[1]. Наше дело в этом труде ограничивается сличением двух систем с тем, что каждый православный может почерпнуть из символических книг нашей церкви, что каждый может и должен знать.

Статьею об оправдании оканчивается ряд богословских трактатов, самим Феофаном Прокоповичем написанных. Остальное, по его запискам, составлено его учениками. Поэтому мы здесь остановимся.

Из всего нами показанного должно заключить, что Феофан Прокопович расходился с Стефаном Яворским в учении о мытарствах, об эпитимиях[2], о призывании святых и пр.

Теперь мы должны показать значение системы Феофана вообще. Кажется, оно выдается из наших выписок. Мы подробно изложили отрицательную сторону оттого, что в ней заключается главное достоинство всей книги, в ней особенно виден прямой ум и сильная диалектика, которою владел Феофан Прокопович. В ней же мы нашли блистательное опровержение положений и доказательств, заимствованных Стефаном Яворским из католических писателей, особенно иезуитских. Что касается до положительного достоинства Феофановой системы, то мы заметили при разборе первой книги, что Феофан Прокопович, допуская без всякого внешнего ограничения личное исследование, следовательно, принимая протестантское начало, открывал дорогу всем дальнейшим заблуждениям протестантизма и

---

[1] При этом случае не могу не заметить, что сам Феофан Прокопович искренно призывал к такому разбору его трудов. Вот что он говорит в предисловии к первой книге: «Si quid tale mihi aliquando exciderit, quo aut testimonio verbi divini caruerit, aut non bene intellectum, et a re alienum habuerit testimonium, id omne tanquam suspectum, non sincerum et adulterinum rejiciatur, cupere me atque flagitare mature significo». («Если бы мне случилось сказать что-нибудь, не подтверждаемое свидетельством слова Божия, или основанное на свидетельстве, не хорошо понятом или к делу не относящемся, все это пусть отбросится как подозрительное, нечистое и ложное.. Этого я прошу и требую и заранее об этом заявляю»).

[2] Он не считал их необходимыми; ибо не признавал, чтобы при отпущении грехов вечная казнь заменялась временною и чтобы последнею человек искупал свои грехи перед Богом. Вот его положение из статьи De poenitentia, сотавленной его продолжателем: «Post remissam culpam nulla τιμωρία, sive poena proprie dicta, peccatoribus conversis et justificatis imminet: manet tamen interdum παιδεία sive paterna castigatio et afflictio medicinalis». (После отпущения вины, никакое наказание в собственном смысле τιμωρία - грешникам обратившимся и оправданным не угрожает: но остается иногда παιδεία - отеческое наказание - врачевание). - См. также прибавление к «Духовн. Регламенту», ст. «О пресвитерех».

лишал свои собственные положения той силы, которую имеет только слово Церкви и никакое лицо себе присвоить и удержать за собою не может. Между тем в системе Феофановой факт Церкви занимает место второстепенное[1]. Поэтому против его основного положения вполне сильны и возражения Стефана Яворского, в статье *о Предании* и в других местах, против личного произвольного толкования. Точно так, учение Стефана *об оправдании* не устоит против сильных и ясных опровержений Феофана Прокоповича.

Итак, значение и достоинство системы Феофановой есть по преимуществу отрицательное, она относится к «Камню веры», как вообще протестантизм относится к католицизму.

Сам Феофан Прокопович сознает это. Часто повторяет он, что главным, постоянным его побуждением было сильное желание очистить церковное учение от латинской примеси, вошедшей в него вследствие продолжительного влияния католической школы на образование нашего духовенства. Вместо слова Божия и св. отцов нашей Церкви, изучали в то время писателей западных, от чистого, светлого учения первых обращались к темным, искусственным, хитрым толкованиям схоластиков, их творения, переданные и искаженные иезуитами, наводняли наши школы.

---

[1] Вот что Феофан Прокопович говорит о Церкви в общем оглавлении пред статьею *de statu hominis integri*: «Voluit quoque Deus fideles suos, qui per Christum reparantur, in quandam certam rempublicam seu civitatem compingere, quae dicitur Ecclesia, ut ita melius sui suos agnoscerent, se invicem juvarent et solarentur, atque adversus hostes divino praesidio defenderent», и более ничего. («Бог восхотел верных своих, которые чрез Христа восстановляются, соединить в некоторое общество, которое называется Церковью, чтобы таким образом своих лучше знали, друг друга поддерживали и утешали, и против врагов божественных охранением защищали»). Впрочем, в другом сочинении, в своей «Апологии», Феофан Прокопович прекрасно защищает против протестантов истинное понятие о Церкви кафолической и единой. Протестанты писали, что признают Церковь как общее отвлеченное понятие, включающее в себя многие виды, в том числе и их вероисповедание; но отказывали Православной Церкви в названии единой и кафолической, оттого, что она не обнимает всего мира. Против этого, Феофан Прокопович доказывает, что свойство кафолической принадлежит Церкви не по ее объему, а по внутреннему ее характеру всеобщности и абсолютности, и что в ее сфере все вероисповедания христианские места иметь не могут. «Si Ecclesia ex variis secum pugnatibus sectis coalescat, quomodo una esse queat? Unitas enim non in uno visibili capite consistit, ut Monarchici cum Bellarmino hallucinantur, sed in unite sententiae consensuque dogmatum, quae si vera sunt, uniunt nos uni capiti nostro Christo Domino. Tolle ergo unitatem fidei, certe unitatem tolles Ecclesiae». («Если Церковь состоит из различных между собою враждующих сект, каким образом она может быть единая? Единство состоит не в одной видимой

Феофан Прокопович первый понял и глубоко почувствовал это зло. Еще в детстве, как говорит он сам, запала в него мысль, никогда его не оставлявшая, обратиться к чистейшим источникам, и принявши за норму одно Св. Писание, очистить современное учение от всего ложного и суетного. В одном месте он восклицает:

«Nullas humanas argumenationes contra valere quidquam; omnes hostiles syllogismos vanos et futiles esse!»	«Никакие человеческие аргументации, направленные против, не имеют никакой силы, все силлогизмы противников пустые и вздорные!»

В этом стремлении он сходился с протестантскою школою, и трудно ему было вполне уберечься от ее влияния. В подтверждение нашей мысли напомним выписанные нами места из слова к приступающим к изучению Богословия и часто повторяемые увещания — отвергнуть произвольные толкования, по Преданию и на веру принятые от писателей неправославных, не заслуживающих доверенности.

«Subit hic in animum nunquam satis ploranda quorundam hominum misera stolidi-	«Здесь приходит на ум жалкое, никогда довольно не могущее быть оплаканным, тупоумие некоторых людей, кото-

главе, как бредят монархисты с Беллармином; но в единстве убеждения, в согласии догматов, которые, если истинны, соединяют нас с единою Главою - Господом Христом. Уничтожь единство веры, и ты уничтожишь единство Церкви»). Иначе, какую силу будут иметь анафемы, и к чему все споры, если везде обретается спасение? «Catholicae ergo meretur nomen Ecclesia, non quod a toto mundo frequentetur, sed quod toti mundo aperta sit et omnibus mortalibus pateat». («Церковь заслуживает названия кафолической не в том смысле, что она по всему миру распространяется, но в том, что она всему миру открыта, всем смертным доступна»). Поэтому, только нашу Церковь он называет Кафолическою, «quod videmus illam per omnia cum Evangelio et doctrina Apostolorum totaque antiqua Ecclesia ad amussim congruere», («потому что мы видим ее во всем согласною с Евангелием и учением апостольским и всей древней Церковью»). Апостольскою она называется оттого, что от самих Апостолов непрерывно до нашего времени Дух Святый нисходит на ее пастырей через рукоположение. Наконец, отстранивши все внешние признаки Церкви, о которых могут быть бесконечные споры, Феофан Прокопович предлагает, для узнания Церкви, следующий вопрос: чье учение вполне согласно с Писанием и ограничивается рассмотрением догмата об исхождении Св. Духа. «Quo quidem solo bene cognito, non est cur de aliis magnopere disceptemus. Nam, si in hoc dogmate errare vos et Pontificios convincemus, satis utique ostendemus, nec doctrinam vestram puram esse, nec Ecclesiam veram et Catholicam». («Это одно хорошо исследовавши, нет надобности много рассуждать о другом. Ибо, если в этом догмате мы опровергнем вас (протестантов) и папистов, достаточно будет показано, что учение ваше не чистое, и Церковь не истинная и не кафолическая»). Сюда же должно отнести и то место из Введения в Богословие, в котором Феофан Прокопович защищает непогрешимость Вселенских соборов.

tas, qui quamprimum ab aliis (maxime de quibus sint heterodoxi), audierint aut ipsi temere conceperint opinionem; nunquam illam convelli, suoque ex animo dimittere patiuntur».

рые, как скоро услышат от других (особенно от неправославных) или сами безрассудно примут какое-нибудь мнение, никогда уже не допускают исторгнуть или выпустить его из своей головы».

Вот еще замечательное место, в котором Феофан Прокопович говорит о самом себе:

«Artem aggredimur praeceptis brevem, fructu infinitam, omnium aeque praestantissimam, atque utilissimam, artem, inquam, legitime interpretandi S. Scripturam, et veram, litteralemque ejus sententiam pervestigandi. Id, quod a puero ardentissime optabam, sed vix sperabam: adeo scilicet fama etiam sincerae instituonis longinqua a nobis est. Ex quo factumerat, ut antequam quidquam audirem de Bellarmino aut aliis ejusdem farinae magistris, Bellarmini opinionem pro certa habuerim, Sacrae videlicet Scripturae vagum quoddam, anceps, obscurum et non necessarium scriptum esse. Errorem hunc confirmabat abusus concionatorum, qui nihil non detorquent, ad quod volunt... Causa tanti mali est, quod boni illi magistri non serium Sacrae Scripturae studium habuerint, neque Christum, sed se ipsos praedicare instituerint (quanquam hoc pacto se ipsos male vendat, cum, nisi apud imperitos et idiotas, eloquentiae nomen mereri nequeant). Non ergo qudquam pensi habebant, hoc

«Приступаем к науке, по наставлениям краткой, но по плоду беспредельной, и всех превосходнейшей и полезнейшей: я говорю о науке правильного истолкования Свящ. Писания и исследования его истинного и буквального смысла. Это то, чего я от юности пламеннейшим образом жаждал, но едва чаял: так далека от нас самая молва о правильном учении. От этого происходило то, что прежде чем я что-нибудь слышал о Беллармине и других учителях того же сорта, я уже считал за истину мнение Беллармина: т.е. что в Свящ. Писании нечто написано шатко, двусмысленно, темно и не необходимо. Это заблуждение усиливалось еще злоупотреблением проповедников, которые ничего не оставляют неизвращенным ради своей цели... Причина такого зла состоит в том, что эти добрые учители не считали своим делом серьезным изучение Свящ. Писания, и не Христа, но самих себя научали проповедовать (хотя этим они дают себе плохую цену, если не находят возможным стяжать славу красноречия, разве только у невежд и дураков!). Поэтому они ни во что считали, то или другое означает известная мысль Свящ. Писания; только бы как-ни-

an illud significet aliqua Scripturae sententia; modo utcunque illam ad rem suam detorquerent. Estque eorum haec ratio, facundas scilicet conciones suas farciendi: sumiturcodex Scripturae et una ipsius amplissimus ille index, *Concordantiae Biblicae* dictus; reperit ibi mox doctor *vocabulum* rei suae, et percurrit longum tractum *sententiarum*, in quibus id ipsum vocabulum invenitur; observatque, num ad rem suam sententia aliqua trahi possit, et, quam posse judicat, trahit. Ut dictum illud: *Omnis caro foenum est*, opportunum visum fuit rabulae, ad quod minime spectat. Ita ipsi abutuntur Scriptura; et hic porro nata est blasphemia superius a nobis rejecta, Sacram Scripturam esse ancipitem ad quodcunque probandum trahi posse, servam esse hominum arbitrii, et cereum nasum, et nauticas braccas»[1].

будь извратить ее для своей цели... У них такой способ начинать свои велеречивые проповеди: берется книга Свящ. Писания и вместе с нею обширнейший указатель, известный под названием: *Библейские конкорданции*. Доктор сейчас отыскивает там *словечко*, относящееся к его предмету, пробегает длинный ряд *текстов*, в которых это словечко встречается, высматривает, нельзя ли воспользоваться каким-нибудь изречением на свою тему и, какое только находит возможным, извлекает. Напр., такое изречение - *всякая плоть есть трава*, как удобно крючкодею направить туда, куда оно никакого не имеет отношения!... Так-то они сами злоупотребляют Писанием, и отсюда-то произошла та хула, которая нами выше опровергнута, что Свящ. Писание двусмысленно, что его можно таскать для подтверждения чего угодно, что оно слуга человеческого произвола, восковая фигурка, корабельный парус и т.д.»

Почти то же самое повторяет Феофан Прокопович, говоря о разных смыслах, которые католики находят или лучше произвольно вносят в ясные тексты, и приводит несколько любопытных примеров:

«Singulas etiam voculas et dicta explicatione non indigentia explicant, torquent, mysteria habere dicunt, et miserum in modum excornificant. Ut laudatus supra Mlodzianovius jesuita dictum illud Genes. II, 15: *Tulit ergo Dominus hominem et posuit eum in paradiso*

«Отрывочные выражения и изречения, не нуждающиеся в объяснении, они объясняют, извращают, придают им таинственный смысл и уродуют жалким образом. Напр., вышеупомянутый иезуит Млодзяновский удивительно извращает известное изречение Бытия II, 15: *взял Господь человека*

[1] Т. I, стр. 131-132.

voluptatis, mire divexat, verbum — *tulit* explicando, vel potius implicando, et inde ostendit hominem non posse ad virtutes pervenire, sed opus habere, ut feratur. Quod quidem verum est, sed non ex illo dicto docetur. Alius jesuita Thomas Le Blanc in illo Psalm. XXI, 10: *Quoniam tu es, qui extraxisti me de ventre*, mysterium effodit in voce *extraxisti*, etc.»[1]

и положил его в раи сладости. Раскрывая или лучше запутывая слово *взял* (по-латыни - понес - *tulit*), он доказывал на основании его, что человек сам не мог достигать добродетели, но имел нужду в ношении - ut feratur... Хотя это и справедливо, но не из этого изречения следует. Другой иезуит, Фома ле Блан, в изречении псалма XXI, 10: *ты извлек меня из чрева* - изыскивает тайну в слове *извлек* и т.д.»

В другом месте Феофан Прокопович нападает на злоупотребление различений — distinctionum.

«Faciunt ita plerique inani conscientiae metu, cum putent sententias, quas pridem, et a quibusdam non condemnendae auctoritatis hominibus audiverunt, diuque imbiberunt, esse vera dogmata, et quae abjicere sit nefas. Hoc metu plerique etiam ex orthodoxis, ex heterodoxis autem omnes (si forte illos excipias, qui ex malitia vecordes sunt) percelluntur. Ita frustra quantumvis clarissima Scripturae testimonia haeretecis contra ipsorum doctrinam objicimus. Non enim cogitant ipsi opinionem suam posse judicari, sed tantum solliciti sunt, quiquam ad tanta testimonia rejectare queant. Inde fit, ut, si lenissima vanissimaque aliqua *distinctiuncula* sese obtulerit ipsis, illam avide arripiant, et quasi firmissimo responso contenti sint. Tanta est praeoccupatae opinionis tyrannis!» [2]

«Многие так поступают по пустому страху совести, полагая, что мнения, которые они издавна слышали (притом, от людей не низкого авторитета) и которые долго впитывали в себя, суть истинные догматы и что их оставить нельзя. Этим страхом поражаются очень многие и из православных, а из инославных все (если исключить тех, которые от злости делаются совсем безумны). Поэтому мы напрасно предлагаем еретикам против их учения яснейшие места Писания. Они и не думают о том, чтобы их мнения можно было обсуждать, а только озабочены тем, что бы можно было возразить на такие свидетельства. От этого происходит, что если им попадется какое-нибудь ничтожнейшее и пустейшее *различеньице*, они жадно схватываются за него и довольствуются им, как бы самым твердым ответом. Такова тирания предвзятого мнения!»

---

[1] Т. I, стр. 140-141.
[2] Т. I, стр. 143.

Из всего этого достаточно усматривается, что деятельность Феофана Прокоповича была преобразовательная, совершенно противоположная характеру блюстительной деятельности Стефана Яворского. Каждая из них, отдельно взятая, была одностороння и вела к заблуждениям; но они дополнялись взаимно, и их борьбою православие очищалось от всего наносного, чуждого.

Доказавши, что в сфере церковного учения влияние католицизма и протестантизма выразилось двумя противоположными системами, мы могли бы заключить этим первую часть нашего исследования, но, для большей полноты, представим подтверждение нашей мысли, заимствованное из отношения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича к учениям западным и их представителям, из общего об них отзыва их современников, наконец из их взаимных, враждебных отношений.

Если Стефан Яворский развился в духе католицизма, а Феофан Прокопович в духе протестантизма, то, очевидно, первый должен был явиться противником Реформации и от нее оборонять нашу Церковь; наоборот, Феофан Прокопович должен был принять такое же положение в отношении к Римской Церкви. Стоит пересмотреть каталог сочинений обоих богословов для того, чтобы убедиться, что так было действительно. Стефан Яворский написал «Камень веры» против протестантов, «Обличение» Феофану Прокоповичу в 18 статьях, в котором он оспаривал его учение об оправдании. Во многих своих проповедях Стефан Яворский имеет в виду протестантов; Феофилакт Лопатинский в «Апокризисе» приписывает ему рассуждение о времени пресуществления евхаристии и какие-то трактаты на латинском языке против католиков, но об них более нигде не упоминается.

Католики уважали Стефана Яворского и нередко за него заступались. Доминиканец Бернард Рибера, бывший при коронации Анны Иоанновны вместе с испанским послом, издал в защиту «Камня веры» против Франциска Буддея (Epistola apologetica contra Stephanum Iavorscium) целую книгу — Responsum antapologeticum. Иезуитская пропаганда перевела «Камень веры» на латинский язык.

Наконец, Стефан Яворский черпал свои доводы из писателей католических, иезуитов: Бекана, Беллармина, летописей Барония и пр.

Протестанты, между прочими знаменитый Мосгейм, не любили его, бранили и опровергали его книгу в своих журналах[1].

Феофан Прокопович написал против католиков исключительно: «Апологию, или защищение мощей киево-печерских и пр.», «Примечания на вышеименованную книгу Бернарда Риберы» (неизданные), «Examen concilii Florentini» (книга неизвестная). В своих богословских сочинениях он опровергает преимущественно доктрину католиков (о Писании, о происхождении Св. Духа и пр.). В «Правде воли монаршей, в Книге о блаженствах, в проповеди о власти и чести Царской» и во многих других сочинениях, написанных под влиянием современных обстоятельств, он обличает западное духовенство в властолюбии, в притязании на не принадлежащую ему светскую власть.

В кругу протестантских богословов Феофан Прокопович пользовался особенною, заслуженною славою. О влиянии его свидетельствует обращение к православию ученого английского пастора Михаила Маларда[2]. Англичане перевели и напечатали его катехизис[3]. Феофан Прокопович руководствовался писателями протестантскими, Хемницием, Гергардом, Мосгеймом и пр., и везде отзывался об них с похвалою и любовью. Конечно, Феофан Прокопович писал также против протестантов, но совершенно в другом духе, нежели Стефан Яворский.

Стефан Яворский боялся протестантов и был ожесточен против них. Это видно из самого тона его книги. Мы не будем говорить о резкости его отзывов, о плодовитой бранчивости оттого, что эти свойства принадлежат, за весьма немногими исключениями, всей полемической литературе того времени, а только укажем на те места (из *Предуведомления*), в которых автор явно несправедлив: объясняет Реформацию как плод самых низких, корыстных и безнравственных побуждений; в отвержении икон он видит предлог к разграблению церквей, в уничтожении постов и монашеских обетов — потворство страстям и неограниченной привязанности к вещественным благам.

---

[1] «Словарь Дух. Пис.», т. II., ст. «Стефан Яворский».

[2] В Miscellanea Sacra (стр. 163-215) напечатано письмо Феофана Прокоповича к Маларду и ответ последнего, содержащий в себе исповедание православной веры в статьях, отличительных от католических и протестантских.

[3] См. Die Gebrauche und Ceremonien der Griechischen Kirche in Russland von Johann Glen. King. 1773.

Во всех этих выходках, и их можно бы привести очень много, слышится отзыв страстной иезуитской проповеди; это голос партии, ожесточенной односторонности[1]. Но оставим частности и определим общий характер полемики Стефана Яворского. В ней повторяется постоянно, хотя в разных формах, один упрек — в отвержении старого, в стремлении к новому. Стефан Яворский преследует реформацию как таковую. Ему нет дела до того, каково на Западе было это старое; он забывает, что протестантизм был вызван католицизмом и заключает в себе истинную сторону — отрицание Римской Церкви. Он видит в нем только нововведения и молчит о заблуждениях, доставшихся ему по наследству от католицизма. Такой взгляд охотно принимали католики.

Феофан Прокопович представляет обратное явление. Он смотрит на католицизм глазами протестантов. Своекорыстие, властолюбие, притворство, умышленное искажение и непризнание истины, вот что видит он в Римской Церкви вообще; но особенно он бывает изобретателен на самые язвительные насмешки, когда доходит дело до иезуитов и постоянных его противников — Беллармина, Бекана, Корнелия, Пигия и пр. Напротив, сердце его лежало к протестантам. Вот какими словами начинается его ответ на их послание к Михаилу Шию:

«Quod si privatim de me, quid hominis sim, cognoscere cupitis, scitote me omnium veritatis studiosorum esse amatissimum, cunctissimum; nec, ut amem aliquem talem, habeo opus, ut ipsum videam; satis est, si audiam studere eum veritati. Quomodo nunc in vos me affectum sentio. Cum enim scriptum vestrum, quo, R.R. patris Michaelis litteris rescribere non gravati estis, vidi et perlegi, non contentionis animo, sed studio veritatis id vos	«Если желаете знать обо мне, что я за человек, знайте, что я всецело предан всем любителям истины. И, дабы полюбить кого-нибудь такого, я не нуждаюсь в том, чтобы видеть его лично; довольно, если услышу, что он любит истину. Так теперь я расположен относительно вас. Когда я увидел и прочитал ваше письмо, которым вы не потяготились ответить на письмо достопочтенного о.Михаила, думаю, что это вы сделали не из желания спорить, но из любви к истине.

[1] Некоторые из новейших католических писателей сами отказались от этих обвинений. Можем привести в пример Мелера, который совершенно иначе смотрит на реформу и оправдывает нравственный характер первых реформаторов.

fecisse existimo; nam si contendere vobis libuisset, non apud nos utique, qui longe absumus, locum istius pugnae quaereretis; habetis enim vicinos vobis, imo domesticos, eosque amplissimos contendendi campos...[1] Dicimus vos homines esse divites, potentes, doctos, variarum artium peritissimos, bonos etiam viros, bonos homines, veros autem Christianos, donec quidem haec durabit inter nos dissensio, appellare non audemus»[2].

Потому что если бы вам хотелось спорить, то, конечно, не у нас, которые от вас далеко, вы стали бы искать место для такого состязания; в своем соседстве, даже у себя дома, вы имеете обширнейшие поприща для состязания... Мы называем вас людьми богатыми, сильными, учеными, опытнейшими во всех искусствах и добрыми мужами, добрыми людьми; но истинными христианами вас назвать не смеем, пока продолжается между нами это разделение».

Почему Феофан Прокопович отказывается признать протестантов за истинных христиан, мы узнаем из целого его письма. Немецкие богословы обратились к Михаилу Шию с предложением такого рода: вы отвергаете католиков, оттого что в их церковь вкрались заблуждения; но мы эти заблуждения опровергли; мы воскресили христианство первых веков и требуем, чтобы вы к нам присоединились. На это отвечает Феофан Прокопович: вы говорите, что получили призвание от Бога на очищение и восстановление Церкви. Но если вам будет доказано, что вы не вполне оторвались от католицизма, ибо разделяете с его последователями одно заблуждение, об исхождении Св. Духа от Сына, то не будет ли ясно, что вы не совершили очищения, что ваша реформа не Божие, а человеческое и неудачное дело?

Таким образом может быть сведен в один вопрос наш спор с католиками и протестантами: вот какой смысл, с точки зрения Феофановой, получает вопрос об исхождении Св. Духа, так полно и так превосходно им изложенный![3]

---

[1] Miscellanea Sacra, pag. 6-7.

[2] Ibid. 64.

[3] Догмат об исхождении Св. Духа изложен Феофаном Прокоповичем вкратце - в его *Apologia fidei*, и подробнее, со всею глубиною и ясностью в Богословской системе, в трактате de processione Spiritus Sancti. Основанием послужил знаменитый спор Марка Ефесского, спор Лихудов с иезуитом Рутком и труды А.Зерникава. Феофан Прокопович присоединил от себя подробные опровержения доказательств противников и привел все это в систематический порядок. Полный трактат содержит в себе

Из всего этого видно, что Феофан Прокопович хвалил стремление, побудившее протестантов искать истины вне католицизма, и жалел только о том, что это стремление не увенчалось полным успехом. Поэтому он особенно обратил внимание на то, что протестантами удержано ложного. Он советует германским ученым вполне разделаться с авторитетом католических преданий и призывает их к ревностному изучению Писания.

«Scimus etiam nomine piae et apertae simplicitatis Germanam nationem inter alias commendari. Si ita est, perpendite, quaeso, simplici et non fucato corde, deposito affectu partium, amore suorum, odio aliorum, abjecto pruritu innatae persuasionis, et docendi invidia, et discendi verecundia conculcata, omnibusque aliis amotis, quae in veritatis investigatione nebulam quandam, aut caliginem affundere solent. Perpendite, inquam, et considerate, an aliquid in divinis litteris inveniatur, quod processionem Spiritus Sancti a Filio doceat, an sint aliqua Patrum sincera pro vobis testimonia, an denique non liquido demon-

«Мы знаем, что германская нация пользуется между другими славою доброй и открытой искренности. Если это так, исследуйте, прошу вас, с искренним непредубежденным сердцем, отложивши пристрастие партий, любовь к своему, ненавить к чужому, отбросивши раздражительность врожденного предубеждения, поборовши в себе зависть учительства, стыдливость быть учимыми, и удаливши все другое, что при исследовании истины обыкновенно разливает некоторый туман или мрак, исследуйте, говорю, и рассмотрите, есть ли в Божественном Писании что-нибудь в пользу учения об исхождении Духа Св. от Сына, есть ли какие-нибудь свидетельства Отцов за вас, и

следующие части: Историю вопроса об исхождении Св. Духа. (Дополнена после Феофана Прокоповича). Об исхождении и послании. Тексты из писания. Свидетельства Св. Отцов восточных в пользу православного догмата. Свидетельства отцов западных. Доказательства из начал богословских. Опровержение доказательств, заимствованных от *послания* и шести других доказательств из Писания. Длинный трактат, почерпнутый большею частию из Адама Зерникава и позднее дополненный Преосв. Дамаскиным Семеновым-Рудневым, о текстах из Св. Отцов восточных и западных, испорченных латинами. Ответы на места из Св.Отцов, приводимые католиками. Ответы на некоторые мелкие возражения. О прибавлении filioque к символу веры. Об отношениях Божественных лиц. В таком объеме является этот трактат. В нем можно найти опровержение всех доказательств, до Феофана и даже после него приводимых католиками.

stret, corrupta plurima esse, auctor tractatuum, quos vobis mittimus (рассуждение Адама Зерникава)?»[1]

наконец, не показывает ли ясно автор трактатов, которые мы вам посылаем, что есть много свидетельств искаженных?»

Это письмо и некоторые места из Богословской системы заставляют предполагать в Феофане Прокоповиче тайную, любимую мысль, которой он, впрочем, нигде прямо не высказывает. Кажется, он видел вблизи возможность обращения германцев к православной вере и понимал протестантизм как кратковременный и необходимый переходный момент от католицизма к православию. Вспомним, как было сильно участие протестантов к восточной церкви в эпоху Феофана Прокоповича и что в глазах его совершилось обращение Адама Зерникава и Маларда. Когда Феофан Прокопович говорит о протестантизме, слова его звучат какою-то великою надеждою и нетерпеливым рвением.

Теперь должно быть понятно, на каком основании образовалось предание XVIII ст., до нас дошедшее, равно невыгодное для Стефана Яворского и для Феофана Прокоповича. Враги первого видели в нем покорное орудие иезуитской пропаганды и преследовали его клеветами в многочисленных рукописных пасквилях. Враги Феофана также его не щадили и обвиняли его в измене православию и в пристрастии к протестантизму. Мы уже имели случай упомянуть о «Пасквиле, нареченном Молоток», появившемся вслед за изданием «Камня веры» при Елизавете; теперь мы выпишем из него несколько строк, из которых будет видно, до какой степени доходила ненависть и ожесточение против Стефана Яворского. Неизвестный автор начинает с предков Стефановых, уверяет, что они были не шляхетского происхождения, что родители его были униаты, что митрополит Варлаам послал его в Польшу для научения и что всем известно, что «в Польше нигде иных высоких училищ нет, кроме иезуитских; там Стефан Яворский научен бысть философии и Богословии, и из сего точно видимо, что он был не Греческого, но Римского закона и сущий иезуит; понеже сборище Папежское жестоко запрещает Богословии учить не токмо иноверных, но и в их законе родившихся, ежели прежде не тяжкою клятвою утвердят Папу иметь за главу и их ересь защищать и утверждать даже до смерти; сей же учился вначале в Львове,

[1] Miscellanea pag. 64.

а потом в Познане и в Великой Польше у иезуитов, и тако в оный закон иезуитский действительно вступил». Это условие точно существовало в иезуитских училищах, и многие члены нашего духовенства, между прочим и Феофан Прокопович, добровольно ему покорялись. Автор «Ответа на пасквиль» также признает, что Стефан Яворский учился у иезуитов и отрекался от своей веры; но после того принес покаяние, и Церковь, примером блудного сына, его разрешила и приняла. Но сочинитель «Пасквиля» уверяет, что Стефан Яворский пришел в Киев, «постриженный яко сущий волк в одежде овчей, не отрекался и не присягал, а яко тать в Восточную церковь вкрался»; что, будучи ректором Киевской Академии, пересадил в нее иезуитскую науку, ибо «по нем много между пшеницею терния возрасте, которое после хотя весьма ревнительнейшие ректоры поистине прилежно искоренить тщались, обаче еще искра в пепле крыется, о чем многие совершенно ученые по нем бывшие там ректоры истину сию засвидетельствуют».

Подобные обвинения опровергает Феофилакт Лопатинский в своем «Апокризисе».

Мы не встречаем в литературе XVIII стол. столь дерзких отзывов о Феофане Прокоповиче. Это объясняется тем, что его учение, большею частию излагаемое им на латинском языке и в ученых формах, немногим было доступно и не могло возбуждать всеобщего интереса; к тому же, он стоял под непосредственным покровительством светской власти.

Но сильная партия образовалась против него в духовенстве и подала голос перед его поставлением в епископа псковского[1]. В главе этой партии стояли Стефан Яворский,

---

[1] Любопытные подробности об этом доносе сохранились в письме Феофана Прокоповича к товарищам его, профессорам Киевской Академии. Представим отрывки:

Admodum reverendi Patres, fratres in Deo dilectissimi!	Достопочтенные отцы, любезнейшие во Христе братья!
«Scitis quidem optime, quam honeste et perhumane tractatus sit a nobis Gedeon Wisczniowsky, dum in collegio nostro egit professorem; tametsi superbe designatam sibi Poeticam facultatem rejecerit, seque in Rhetoricam, submoto, qui designatus erat, patre Wolczansky, intruserit, annuente piae memoriae Archipraesule,	Вы очень хорошо знаете, как честно и дружелюбно вы относились к Гедеону Вишневскому, когда он был профессором в нашей коллегии, хотя он по гордости отверг назначенный ему класс поэзии, и втерся в реторику, устранивши определенного туда отца Волчанского - с согласия блаженной памяти архипастыря, и мы тогда по

Феофилакт Лопатинский и другие. Они сочинили против Феофана Прокоповича обвинение в 18 статьях из его Богословии, читанной им в Киевской Академии, и требовали от него торжественного отречения. Феофан Прокопович восторжествовал; но отношения его к Стефану Яворскому постоянно были враждебные. Могло ли быть иначе, когда целые отрывки из писателей западных, повторяющиеся в «Камне веры», в «Богословской системе» Феофановой

nobisque pacis amore proterviae ejus cedentibus. Neque excidit vobis, ut procaciter frequenti convivio reverendum patrem Silvestrum, collegii praefectum, conviciis incesserit simulque jactaverit doctorale nuper sibi impositum birretum jesuiticum, asininum scilicet decus; et quanta nos animi moderatione hanc ipsius petulantiam dissimulaverimus. Notum quoque omnibus est quomodo semetipsum sodalitio nostro excluserit».

любви к миру уступили его дерзости. Не забыли вы и того, как нагло при многолюдном собрании поносил он ругательствами достопочтенного о. Сильвестра, префекта коллегии, и вместе с тем хвастался недавно возложенным на него докторским беретом иезуитским, т.е. ослиным украшением, и с какою сдержанностью духа мы переносили эту его дерзость. Известно всем и то, как он сам себя исключил из нашего товарищества.»

Этот Вишневский узнал, что Стефан Яворский и Феофилакт Лопатинский, emissarius ejus, не доброжелательствовали Феофану Прокоповичу, и, воспользовавшись временем назначения последнего на псковское епископство, написал против него обличение. Стефан Яворский, будучи болен, не поехал на поставление и остался в Москве. Гедеон Вишневский и Феофилакт Лопатинский уверили его, что Феофан еретик, взяли на себя доказать это и уговорили его послать обличение от своего имени. Стефан Яворский долго не решался; наконец, донос был отправлен в Петербург и через графа Ивана Алексеевича Мусина-Пушкина представлен Императору. Феофан Прокопович пишет, что в числе 18 обвинений

«Alii leviculi erant (quantumvis nostri essent at erant conficti); alii orthodoxi, sed a bonis Theologis haereseos damnati. Et nihilominus tamen addita fuit admonitio, ut mitterentur ista dogmata ad orientales Patriarchas et interea miser Theophanes a gradu episcopali contineretur»...

«Иные между ними были незначительны, и хотя принадлежали нам, но были искажены; другие были православны, но добрыми богословами осуждены в ереси. И тем не менее приложено было внушение - послать эти догматы к восточным патриархам, а между тем бедного Феофана удержать от епископской степени»...

Феофан Прокопович оправдался.

«Ostendi breviter, sed luculenter, quosdam ex objectis articulis esse mendaciter confictos, quosdam leves, confictos tamen, et quosdam nostram doctrinam esse, sed veram, orthodoxam, et contrariam ipsi haereticam».

«Я коротко, но ясно показал, что некоторые из пунктов обвинения были лживо вымышлены, некоторые незначительны и все-таки подделаны, а некоторые действительно представляют наше учение; но это учение истинное православное, а противное ему еретическое».

выставлены под заглавием nugae, ineptae opinionis papistarum; и наоборот, в «Камне веры» мнения Феофановы опровергаются Стефаном Яворским как нарекания и блядословия противников нашей Церкви.

Итак отношением Стефана Яворского и Феофана Прокоповича к вероисповеданиям западным, отзывом об них современников, наконец, их личными, взаимными отношениями еще более подтверждается наше положение.

В заключение, представим результат, выдающийся из первой части нашего исследования.

Наконец, он доказал, что Стефан Яворский не читал его Богословия и подписал донос, также не прочитавши его. Феофан был посвящен; Петр Великий обласкал его и пировал у него. Стефан Яворский, узнав об этом, приехал в Петербург, во всем признался, согласился с Феофаном и повинился перед ним. Они примирились и облобызались при свидетелях.

Письмо оканчивается следующими замечательными словами:

«Vos autem, fratres dilectissimi, obsecro per Dominium nostrum Jesum Christum, et per charitatem Spiritus, ut mecum certetis pro me apud Deum precibus, ut liberer a contumacibus, atque ministerium hoc meum erga Jerusalem acceptum sit sanctis, quinet singulos vestrum mature moneo, nostrum hoc litterarium negotium non uno isto in loco finitum iri, sed ampliori theatro operam vestram fore necessariam; atque adeo non sciolorum premenda vestigia, sed eam studiorum rationem unicuique sequendam esse, quae solidae eruditionis parens, literatos, non licitatores efficiat, et quae olim ad publicam lucem non erubuerit. Quandoquidem satis jam nauseae cordatiori saeculo commoverit eruditio (si fas est ita loqui) illa, quae non ex fontibus auctorum integra manat, sed ex lacunis ineptorum ludimagistrorum per luridas chartas eaque corrupta et guttatim scatet; et nihil aliud humanis in mentibus procreat, nisi stultam sui sapientiae persuasionem, umbram, nescio quam, somnium et spectrum. Unde illae ridiculae sciolorum pompae, tricae et rixae, livor quoque et contentio, mutuaque odia,

«Вас же, любезнейшие братья, умоляю Господом нашим Иисусом Христом и благодатью Духа подвизаться вместе со мною в молитвах за меня перед Богом, чтобы избавиться мне от поносителей, и чтобы сие мое служение приятно было святым, особенно же каждого из вас я заблаговременно предуведомляю, что наше ученое дело не в одном месте найдет конец, но что ваш труд сделается необходимым на обширнейшем поприще; и чтобы всякому идти не следами лжезнаек, но тем путем учения, который, будучи основанием твердого образования, производит ученых, а не торгашей, и за который бы не пришлось когда-нибудь краснеть перед судом общественным. Довольно уже добродушному веку дала тошноты, если можно так сказать, та ученость, которая не в чистом виде течет из подлинных источников, а из помойных ям глупых школьных учителей через заплесневшие хартии просачивается каплями в испорченном виде, и которая в человеческих умах не производит ничего, кроме глупого убеждения в учености, какого-то помрачения, сна, призрачных виде-

В сфере церковного учения влияние католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися в том, что составляет сущность системы. Одна из них заимствована у католиков, другая у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию Реформации, вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит ту и другую, признавая в них эту отрицательную силу. С двух противоположных сторон они оберегают ее пределы.

Но ни той ни другой Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той ни другой не осудила, следовательно, общее понятие, лежащее обеим в основании — понятие о церковной системе — Церковь исключила из своей сферы, признала себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная Церковь не имеет системы и не должна иметь ее.

---

illa denique nunquam satis ploranda phrenesis ingeniorum exoritur, qua dementatus homo, cum nihil fere didicerit, omnia tamen sese didicissse opinetur, atque ita infectus in stercore, quod aurum esse putat, perpetuum sordescat». (См. Epistolae Theophanis Prokopowicz, Mosqua. 1776. Epistola VI).

ний... Отсюда эти смешные торжества всезнаек, споры и вздоры, зависть и соперничество, взаимная ненависть и в конце концов то несчастное надмение умов, которым человек отуманившись, хотя бы ничему почти не учился, полагаем однако, что он всему выучился, и, таким образом, заразившись, навсегда грязнится в навозе, который он принимает за золото».

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ И ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ КАК САНОВНИКИ ЦЕРКВИ

Мы видели, как проявилось католическое и протестантское влияние в сфере отвлеченного церковного учения. Но отвлеченное учение составляет только одну сторону Церкви и заключает в себе самом необходимость своего перехода в жизни.

Примирение начала божественного и человеческого в факт воплощения, составляющее содержание церковного учения, было бы неполно, если бы вместе с тем оно не совершалось в человечестве, если бы Церковь не была этим постоянным, вечно живым воплощением Божественного в человеческом.

Идея Церкви, осуществляясь таким образом, вступает, как историческое явление, в сферу всемирного исторического развития. В этой сфере должно было повториться то явление, которого одну сторону мы представили в первой части нашего исследования, и потому возникает перед нами другой вопрос: каким образом проявилось влияние католицизма и протестантизма в историческом развитии нашей Церкви?

Мы уже сказали, что католицизм, будучи церковью только по притязанию, не мог осуществиться как Церковь. Его бессилие, многими принимаемое за силу, выразилось потребностью внешней вспомогательной силы; церковь Римская присвоила себе мирскую власть; другими словами, церковь Римская явилась государством.

Этот факт католические писатели понимают и оправдывают различно. Некоторые признают мирскую власть папы за безусловное, божественное право, jus divinum, и полагают следующий догмат: духовная и мирская власть папы ведет начало свое от Бога непосредственно.

Церковь, вследствие того, что она есть Церковь, до-

лжна быть государством[1]. Но так как Церковь одна, и двух церквей быть не может, следовательно, и государство может быть только одно. Отсюда понятие о едином и единственном церковном государстве, la chrétienté, заключающее в себе отрицание государства как самобытной сферы. Поэтому отдельные государства, сами по себе, не имеют права на существование и находят оправдание и законность только как части подчинения огромному, обнимающему их целому — Церкви. Это отношение частей церковного государства к целому выразилось другим догматом, дополняющим первый: власть государей ведет свое начало от Бога, но чрез посредство папы.

Папа управляет всею христианскою общиною, всеми народами, некоторыми он управляет сам непосредственно, другими через посредство своих наместников, светских властителей, которым он вручает часть своей мирской власти, сохраняя при том полное право отнять ее, низвести своих наместников с престола.

Область, управляемая папой непосредственно, составляет так называемое церковное владение. Другие державы снова делятся на два разряда. Некоторые из них управляются государями по праву престолонаследия, так что государь родится наместником папы. Так относились к епископу римскому короли французские, английские и пр. В других странах верховная власть давалась по избранию, с согласия папы и его подтверждения. Так было в Германской империи.

Итак, власть духовная и власть мирская принадлежат Церкви по ее существу и вытекают из одного начала; следовательно, как отвлеченные права, они пребывают в ней в нераздельном тождестве и различаются только в проявлении.

Это начало встречается в средней истории на степени всеобщего убеждения; в то время никто не оспаривал его как общего начала, хотя многие восставали против его приложений; поэтому оно долго не приходило к ясному сознанию. Но когда реформаторы торжественно отвергли ту и другую власть Папы и когда протестантская мысль нашла отголосок в странах католических, иезуиты систематически обработали учение de jure divino и упорно

---

[1] Следовательно, от первой минуты своего существования Церковь обладала мирскою властью, как правом, хотя и не проявляла его, вследствие внешних причин. Беллармин (De Summo Pontifice) говорит: quod si Christiani olim non deposuerunt Neronem aut Julianum, id fuit quia deerant vires temporales Christianis.

защищали его против притязаний светских властителей и частных церквей[1].

С этого времени оно стало известно под именем доктрины des ultramontains. Теперь почти все католические писатели от него отказались[2]; но, несмотря на то, мы смело признаем его за начало католическое по преимуществу, за единственное логически возможное оправдание Западной церкви. Не принимать его безусловно значит отрицать католицизм вообще; ибо всякое другое оправдание есть противоречие, уступка, уклонение.

Другая школа строго различает власть духовную от мирской; первую отдает церкви, вторую — государству, как совершенно самобытной сфере; духовная власть папы и мирская власть государей, обе ведут свое начало от Бога непосредственно, поэтому взаимной зависимости между ними нет. Это мнение имеет на своей стороне почти всех писателей галликанских[3], приносивших в жертву народному началу интересы католической церкви. С этой точки зрения владычество пап в средней истории является беззаконным посяганием на чужие права, страшным произволом, которого ничем оправдать нельзя. Странно, как могут те, которые держатся этого учения, выдавать себя за католиков.

Есть еще одно мнение, занимающее середину между двумя нами изложенными. Оно ведет свое начало от Фенелона и в новейшее время оправдано добросовестными трудами немецких историков Ранке, Фохта, Гюртера и других. Теперь держится его вся католическая школа во Франции[4]. Эта школа, с одной стороны, торжественно отвергает божественное право пап на мирскую власть, и следовательно, расходится с иезуитами и со всеми представителями доктрины des ultramontains. С другой стороны, она не пристает и к галликанцам, не обвиняет пап в усвоении незаконной власти и оправдывает их тем, что эта власть была им добровольно уступлена, что их

[1] См. Bellarm. De Summo Pontifice; Alex. Carrerius, De potestate romani pontificis adversus impios politicos. Из новейших писателей особенно замечателен Lamenais, De la réligion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique и пр.

[2] См. Pouvoir du Pape sur les souverains au moyen age etc., предисловие.

[3] Боссюет: Defensio declarationis; Флери: Histoire ecclesiastique, Institutions au droit canonique и пр.

[4] См. предисловия к француз. переводам Истории пап в XVI и XVII ст. Ранке, История Иннокентия III Гюртера и книгу под заглавием: Pouvoir du Pape sur les souverains au moyen age, ou recherches historiques sur le droit public de cette époque relativement à la déposition des princes. Par M*** directeur au Seminaire St. Sulpice. Paris, 1839.

владычество над всеми державами имело основание в общественном праве (droit public) средних веков. Поэтому поступки пап, так резко противоречащие нынешним понятиям, согласовались с общим убеждением того времени и им оправдывались.

Мы принимаем эту мысль безусловно, но нельзя не подивиться тому, как могла так легкомысленно принять ее от немецких историков католическая школа. Как не поняла она, что оправдывать Церковь только как историческое явление значит отрицать ее как безусловно истинное, как Церковь.

Допустим, что право пап на мирскую власть коренилось в общем убеждении народов и государей в средних веках. Спрашивается, кто же воспитал в них это убеждение? От кого идет первая мысль? Ужели от германцев, и Церковь только из снисхождения к ним согласилась принять ее и возвести на степень права? Не очевидно ли, что в этом случае католики умышленно выдают последствие за причину?

Но хотя бы даже было и не так, хотя бы германские народы от себя, совершенно свободно, отдали Церкви всю полноту мирской власти, для нас важно то, что Церковь приняла эту власть, признала ее за свою, за существенную принадлежность Церкви как таковой.

Стоит посмотреть буллы Григория VII, Иннокентия III и многих других для того, чтобы убедиться, сколько раз она высказывала эту мысль через своих непогрешительных представителей. Поэтому, оставя в стороне давно минувшие понятия средних веков, мы вправе требовать оправдания от самой Церкви. Всякое ее существенное право, принадлежащее ей как Церкви вообще (не как церкви в то или другое время, у того или другого народа), должно быть безусловно и божественно (как безусловно и божественно самое существо Церкви), должно принадлежать ей везде, во всякое время, и Церковь от него отказаться не может.

Итак, если в средние века Римская церковь присвоила себе право, само по себе ложное (а с этим новейшая католическая школа согласна), и сделала это потому, что в то время все вообще принимали его за истинное, то очевидно, приобщившись всеобщему заблуждению того времени, она сходит на степень исключительно исторического явления. Оправданы будут частные лица, но по-

гибнет Церковь в своем притязании быть вечною, безусловною истиною.

Итак, волею-неволею, католикам остается принять теорию des ultramontains . Мы должны рассмотреть теперь, как эта теория осуществилась в историческом развитии Западной церкви.

Разделение Римской империи на две половины было началом ее падения: Запад не выдержал соперничества Востока. Перенесение столицы из Рима в Византию, тесно связанное с обращением Константина Великого в христианство, перетянуло на Восток все силы раздвоенной империи. Беззащитный Запад сделался добычею варваров. Древнее государство пало, и на развалинах его поселились племена германские. Но Римская идея всемирной монархии не погибла, она перешла в то живое начало, которое одно уцелело среди всеобщего разрушения, в Церковь. Церковь наследовала от Рима идею государства и удержала ее в себе. Все государства западные получили свое существование от церкви. Она давала народам германским новую веру и новое устройство, возводя случайное господство силы на степень законной власти, которой все покорялись, как освященной свыше. При самом крещении встречала их мысль о тождестве власти духовной и власти мирской и полагалась в основании всего их дальнейшего развития. Они привыкали видеть в Римском первосвятителе духовного пастыря церкви и вместе верховного, над всеми властителями поставленного государя. Таким образом, вступая в церковь, они в то же время определялись как основные части единой христианской монархии.

Этот первый момент исторического развития Римской церкви составляет поворотную черту от древней истории Запада к новой.

Мир древний представлял бесконечные дробления идеи религии на множество религий, из коих каждая принадлежала исключительно одному племени, одной местности. Рим поглотил в себя племенное разнообразие Востока и Греции и свел его в одно внешнее, государственное единство. Местные племенные религии, оторванные от своих родных почв и пересаженные в Рим, потеряли в нем свою жизненную силу; их резкие особенности постепенно сглаживались и наконец они слились в поклонении той исполинской власти, тому воплощенно-

му началу государственного единства, которое со всех концов земли собрало их в Рим. Отсюда апофеоз императоров. Римский император, при жизни своей, был великим жрецом, Pontifex maximus; по смерти же включался в число богов[1]. Эта была единственная в то время еще не осмеянная и действительная религия.

Итак, Рим дошел до тождества власти духовной и власти мирской, совершив путь от государства до религии. Мысль о тождестве перешла в христианство и осуществилась в католицизме, совершив обратный путь от церкви до государства.

Но то самое явление, которого разумная необходимость и законность вытекала из условий мира древнего, повторяясь в христианстве, становилось страшным анахронизмом, противоречием самому христианству.

В древнем мире духовная и мирская власть пребывали в тождестве безразличном. Их различие не было и не могло быть осознано. Сама религия не успела отрешиться от мира конечных явлений; было много религий местных, национальных, но не было одной религии, религии по преимуществу. Мир древний выражал в сфере религии момент особенности. Отвлеченное понятие носилось над конечными явлениями, не осуществляясь вполне ни в одном из них, оно еще не доросло до поры своего воплощения, до идеи. Поэтому религиозное сознание совпадало с сознанием народным.

Но после того как явилась религия истинная, открылась сфера духа, отрешенная от всякой случайности, после того как прогремели эти слова: «царство мое несть от мира сего», «воздайте кесарю кесарево, а Божие Богу», кончился период безразличия власти духовной и власти мирской. В католицизме это тождество повторилось, но как сознательное, умышленное соединение двух начал, уже различенных, следовательно, как противоречие слову Божию, как преступление[2].

Итак, Западная церковь, признав в себе источник мирской власти, постепенно организовалась в одно огромное государство. Все властители светские, управлявшие отдельными народами, были ей подчинены. И в этом подчинении полагалась законность и оправдание их власти. Внешние обстоятельства, личности пап и государей видоизменяли это отношение, давали перевес то Церкви,

[1] См. Историю пап в XVI и XVII ст. Ранке, т. I.

[2] Конечно, церковь Римская могла бы устоять против влияния языческой древности, ее погубившего. Воспоминания всемирного госу-

то другим державам, и особенно Германской Империи, с которой вначале так тесно была связана судьба Церкви: не вдруг осуществился и часто бывал разрушаем этот основной закон всего политического быта католической Европы, но все же он оставался законом.

Было время, когда императоры немецкие, как то Оттон I, Конрад II, Генрих III и другие, держали пап в своей зависимости, не как первосвятителей, а как владетелей подчиненной им Италии, но по мере того как раздвигались пределы Церкви, возрастали притязания ее представителей. В конце XI столетия папы взяли свое и не только освободились от всякой зависимости, но даже подчинили себе империю, укрепив за собою право инвеституры и право подтверждать и уничтожать избрания на германский престол. В XII столетии целый ряд великих государей, поочередно занимавших Римскую кафедру, возвели церковь Западную на высшую ступень ее могущества и приготовили царствование Иннокентия III, явившее торжественное осуществление католической мысли[1].

В настоящее время, когда добросовестные и беспристрастные исследования немецких историков освободили науку от предрассудков и злонамеренной клеветы, когда весь период неограниченного владычества пап над Европою восстал перед нами в настоящем виде, никто не будет оспаривать высокого личного достоинства великих представителей Западной церкви. Мы готовы признать, что их побуждения были бескорыстны, чужды тесного личного властолюбия, что та цель, которой они служили, была возвышенна и благородна. Они верили, что духовное владычество само по себе не полно и должно необходимо выразиться внешним, государственным господством, что слово Церкви не будет уважено и не принесет плода, если не присоединится к нему принудительная сила закона.

Этим убеждением, ложным, но искренним, добросовестным, условливалась их огромная деятельность. Все личные и народные интересы они стремились подчинить всеобщему, чисто человеческому, христианскому инте-

дарственного господства над ней тяготели; но ей дано было в христианстве общее, безусловно истинное начало. Если б епископ Римский не разорвал произвольно своего общения с Церковью Вселенской, то это общение спасло бы его от угрожавшей ему погибели. Только его отпадение от Церкви, свободное и потому преступное, дало силу случайному, местному началу возобладать над общехристианским.

[1] См. «Историю Папы Иннокентия III и его века» Гюртера.

ресу. В эпоху необузданного владычества сурового произвола, когда на свободе, без всякого ограничения извне, развивались резкими чертами отмеченные личности, папы олицетворяли в себе идеи нравственно-доброго, законности, порядка и свободы. Среди воинского шума раздавался их величественный и спокойный голос, смирялись перед ним народы и цари, прекращались распри, умирали в замыслах враждебные предприятия. Много раз высказывалось владычество пап с этой благородной стороны, и вечно остается за ними эта слава.

Но основное противоречие, лежавшее в совмещении двух властей, не могло укрыться; оно отозвалось в деятельности первосвятителей Римских противоречием цели и средств. Они проповедовали общие христианские начала любви и мира и вводили их принуждением, облекали их в форму законов, только извне ограничивающих человека, но не проникающих его насквозь. Народы западные покорялись Церкви не свободно, не оттого, чтобы они приняли в себя христианское начало, а потому, что власть была на стороне Церкви. Это было насильственное влияние государства на государство, условленное зависимостью одного от другого, влияние тяжелое, стеснительное и непрочное. Поэтому, как скоро внешнее отношение Церкви к другим державам изменилось, это влияние кончилось и нравственная сила Церкви не пережила ее политического владычества.

Мы сказали, что век Иннокентия III был апогеем католицизма, последнею точкою его прогрессивного движения и вместе началом падения. Беззаконное тождество Церкви и Государства должно было разрешиться, когда в отдельных народах пробудилось живое сознание их самобытной цельности, дающее им право на существование в виде независимых государств. Они наконец устыдились своего подчинения государственной власти первосвятителей Римских, наложенной на них под предлогом поддержания единства в Церкви. В XIV столетии начали различать в лице папы его духовную власть, как первопрестольного епископа и главы всей Церкви, от власти мирской, принадлежавшей ему как владетелю отдельной области и потому ограниченной пределами этой области. К распространению и укоренению этой мысли, гибельной для католицизма (ибо в ней заключалось отрицание тождества), сама Церковь подала повод односторонним

стремлением к секуляризации. Сикст IV, Александр VI и Юлий II, заботясь исключительно о распространении своей непосредственной власти на Италию, уронили в глазах света достоинство папизма. Частный владетель до бесконечности раздробленной и непокорной области заслонил собою верховного владыку и судию всего христианского мира. Другие государи привыкли видеть в нем равного себе, стали с ним договариваться и оспаривать у него древние права. Возобновились споры о назначении чинов, и поднялся единодушный ропот против пошлин, ежегодно собираемых папами будто бы в пользу церкви и исчезавших в роскошной и развратной жизни царственного города.

Борьба ослабевавшей церкви и государств, оторвавшихся от нее, охватила всю Европу. Не могло быть лица, к ней равнодушного. Каждый человек стоял в одной и той же сфере, в сфере государства, под двумя взаимно исключающимися определениями. Как член Церкви, он признавал себя подданным папы, как член города — подданным своего государя. Но особенно затруднительно было положение духовенства, поставленного на рубеже двух ссорившихся властей. Долго оно колебалось; наконец, по убеждению или по расчетам, оно передалось на сторону власти светской и этим приготовило распадание единой Церкви на частные, национальные, и свое будущее порабощение.

Всеобщий разлад в католицизме немало способствовал успехам протестантизма. Для всей Северо-Западной Европы вопрос об отношении духовной власти к светской разрешился отрицанием Папизма и Церкви вообще.

Религия была низведена на степень национального интереса, и следовательно, подчинена случайности. В некоторых странах, отвергнувших священство как таинство, как преемственное нисхождение Св. Духа через рукоположение, и заменивших его простым избранием, вовсе не стало духовной власти, и духовенство сошло на степень государственного сословия. В Англии удержался призрак духовной власти, но совершенно порабощенной власти светской.

В странах католических протестантская мысль нашла также сильный отголосок. Государство торжественно провозгласило себя независимым от Церкви и оторвалось от нее. Вследствие этого верховная власть лишилась своей

законности, своего оправдания как условленного ее подчинением церкви. Сознание ложности этого положения внушило мысль придумать новое начало. Церковь галликанская предложила признать, что верховная власть ведет свое начало от Бога непосредственно. Иезуиты сильно восстали против этого нововведения; но бессильная Церковь не могла поддержать их, и новый догмат был признан Франциею и торжественно утвержден при Людовике XIV. Галликанская церковь, изменив древнему католическому преданию, в этом вопросе отделилась от Римской, и это отступничество подчинило ее государству. Итак, верховная власть по-видимому утвердилась на религиозном начале. Но это начало введено было вопреки Церкви. Его беззаконность лишала его всякой силы; оно не перешло в живое, всеобщее убеждение и рано изменило верховной власти, возложившей на него свою надежду. Иначе не могло быть. Ставши независимым от папы, король утратил значение лица священного, помазанника Божия[1].

Живое средоточие политической жизни упразднилось, и понятие об органическом государстве упало в народном сознании до понятия о случайном соединении частных лиц, по взаимному договору вверивших условную власть одному избранному лицу. Возникла теория о контракте и вытекающая отсюда мысль об искусственном, механическом соединении частей в одно внешнее целое через поддержание между ними равновесия.

Но тут уже выступают на историческое поприще новые силы, новые двигатели.

Итак, на Западе могло быть только одно из двух: господство Церкви и отрицание государства как самостоятельной сферы или, наоборот, господство государства и отрицание Церкви. Франция, богатая внешнею политическою деятельностью, правильнее и строже других госу-

---

[1] Гр. Местр во многих своих сочинениях развивает мысль о необходимом падении верховной власти, отвергающей свою зависимость от Папы. С этой точки зрения он оправдывает французскую революцию как справедливое возмездие. Поэтому он вовсе не признает законности эмансипации государства от Церкви и видит для него возможность спасения только в восстановлении быта средних веков. Очевидна односторонность этого воззрения. Государство должно было освободиться от своего подчинения церковной власти. Безусловная независимость есть его существенное, необходимое право, которого оно никогда не уступит. С другой стороны, Церковь также никогда не откажется от притязаний, однажды ею выраженных. Поэтому в сфере католицизма не может быть примирения между государством и церковью. Кроме взаимного отрицания и постоянной вражды, другого отношения между ними быть не может.

дарств развила это в себе ложное отношение и довела его до крайности. Нынешнее государство вовсе не признает Церковь и не исповедует никакой веры[1].

С другой стороны, Церковь на Западе, низведенная на степень частного, отдельного государства и лишенная внешних материальных сил, уже никогда не пользовалась полной независимостью. Она нуждалась в покровительстве других держав и только переходила из-под влияния Испании под влияние Франции.

Кончилось время ее владычества, но старые притязания при ней остаются и обличают ее в неудаче. Отказаться от них она не может. Она искала государственной власти, добыла ее и утратила. Поэтому мы вправе судить ее, как государство. Но государство, обнаруживая свое бессилие, само себя осуждает; и вот почему нынешнее состояние Западной церкви, столь жалкое в сравнении с невозвратно минувшим ее могуществом, получает против нее как Церкви всю силу неопровержимого возражения.

Здесь мы не можем не заметить, как многозначительна судьба Западной церкви. То самое начало, ею беззаконно усвоенное, на которое она возложила свою надежду, обратилась в ее погибель.

Церковь, основанная на незыблемой твердыни, никакою внешнею силою побеждена быть не может. «*Врата адовы не одолеют ей*». Частные лица, ее представители, могут быть угнетаемы и гонимы, но сама Церковь, наполняя собою целую сферу, ей исключительно принадлежащую, и тратить ее не может, и никогда никакая власть не вытеснит и не заменит ее. Напрасно говорят, будто светская власть может лишить Церковь ее свободы, ее независимости; светская власть имеет силу только над внешнею стороною Церкви. Государство не может возвыситься до нее, но сама Церковь может низойти до государства и тогда, изменяя самой себе, она добровольно отказывается от своей самобытности.

Не тогда она гибнет, когда ополчаются на нее внешние силы, а когда, усомнившись в себе самой, потеряв веру в несокрушимое могущество духа, она раздвигает свои пределы и чуждое ей начало принимает в себя, из внешнего творит его своим. Тогда, хотя бы и добровольно поддалось ей это начало, хотя бы оно смиренно признало над собою ее господство, но рано или поздно воскреснет в нем сознание его самобытности, и тогда горе Церкви,

---

[1] См. Ламене, De la réligion considérée dans ses rapports, etc.

на него возложившей свое упование и безумно связавшей свою судьбу с его судьбою. Неразрывно и навеки оно обовьет ее, увлечет за собою, и неминуемо совершится над ними участь всего земного.

Вот почему необходимо должна была погибнуть Западная церковь. Боязнь мира побудила ее искать спасения в усвоении себе всей полноты мирской власти. И она достигла своей цели, но не безнаказанно. Самое торжество ее над миром было порабощением миру.

Определив отношение духовной власти к светской в католицизме и протестантизме, мы переходим в мир православный.

Церковь Православная, сознавая себя как живое явление, само в себе конкретное, никогда не искала осуществиться в форме государства[1]. Она живет в своей чисто духовной сфере, как уже вполне осуществившееся целое, как воплотившийся Дух. Ограничивая себя таким образом от государства, Церковь этим самым признает его, как отдельную, независимую сферу, заключающую в себе самой свою законность, свое оправдание. Это признание выражается ею положительно, следующим догматом: «власть царская (вообще верховная мирская власть) ведет свое начало от Бога непосредственно; люди только облекают в нее избранного или избранных из среды своей, но самая власть от Бога, а не от них».

Итак, Церковь признает государство, это самое дает государству возможность и налагает на него обязанность в свою очередь признавать Церковь. Каким же образом это признание выражается?

Мы сказали, что Церковь сознает в себе власть духовную исключительно. Эта власть может проявляться и действовать только через посредство живых орудий, ее представителей. И так как самая эта власть есть власть Духа, то и представителей ее, людей, через которых она действует, посвящает на высокое служение сам Дух.

Государство, признавая духовную власть Церкви, признает и представителей ее и определяет им известное место в своем общем составе, как отдельному сословию.

[1] Католики любят уподоблять Церковь душе, а государство телу. Это сравнение, беспрестанно повторяемое западными писателями, в высшей степени ложно. Из него можно вывести то заключение, что Церковь сама по себе не есть живой организм, конкретное целое, а нечто отвлеченное, одностороннее и неполное; что государство точно так же для нее необходимо, как тело для души; что идея Церкви не воплощается в ней самой, а вне ее и т.п. Все идет как нельзя лучше к церкви Западной, но противоречит истинному понятию о Церкви.

Итак, духовенство является под двумя определениями. В области Церкви, оно имеет значение совокупности избранных ее представителей, обладающих полнотою духовной власти, т.е. совершающих таинства, принимающих в Церковь новых членов и исключающих из нее недостойных. Этою стороною духовенство не подлежит государству; не государство дает духовную власть, и потому не может и отнять ее, не может иметь законного участия в ее действиях. Но избранные лица, представляющие Церковь, отдельного государства не составляют, следовательно, они живут и действуют в государстве и потому подлежат ему, образуют в нем отдельное сословие, наравне с другими подчиненное верховной, государственной власти. В этом отношении они могут пользоваться правами, принадлежащими им не как представителям Церкви, не существенными, неотъемлемыми правами, истекающими из того определения, которое дает им Церковь, а правами, данными им государством, как сословию; таковы права владения имениями и гражданского судопроизводства. Эти права дает государство, следовательно, оно может и отнять их. Это различение двояких прав духовенства постоянно должно иметь в виду, ибо многое через него объяснится.

Поэтому сфера Церкви и сфера государства, будучи раздельны, не остаются равнодушно одна подле другой. Нет в государстве такого лица, которое не подлежало бы государственной власти, точно так нет в области Церкви лица, от нее не зависимого. Государство и Церковь объемлют всю совокупность частных лиц под неизвестными определениями. Свойства этих двух определений полагают различие между государством и церковью. Так, одни и те же лица, как принадлежащие к известной нации, получают место в государстве, — как исповедующие истинного Бога, определяются Церковью как ее члены. В этом смысле, между государством и Церковью, или лучше между представителями их, существует взаимное подчинение.

Итак, нормальное отношение Церкви к государству в православном мире определяется как взаимное признание, как полное примирение. Церковь дает верховной, государственной власти религиозное значение, научая *повиноваться ей не токмо за гнев, но и за совесть* (Рим. XIII, 1,2). Государство, в свою очередь, защищает Церковь от

внешних напастей, содействует ей в искоренении злоупотреблений, охраняет интересы частных лиц, ее представителей. Только в этом смысле представители светской власти называются защитниками, покровителями Церкви.

Но осуществление этого отношения в действительной жизни, как условленное свободным согласием государства, не лежит во власти Церкви. Церковь всегда признает государство, но государство может не признавать ее, и потому в этом последнем признании Церковь не полагает необходимого для себя условия. Как бы ни относилось к ней государство, хотя бы даже оно не признавало ее, хотя бы гонение падало на ее представителей, полная веры в обетование, свыше ей данное, она не прибегает к внешним для нее средствам и не отражает силы силою. В этой возможности отрешаться от государства лежит ее свобода, которой никакая земная власть отнять у нее не может.

Из сказанного нами объяснится характер участия нашей Церкви в историческом развитии человечества.

Мы видели, что в католицизме господствовала та мысль, что Церковь, предписывая своим членам их обязанности, вытекающие из общих нравственных начал христианства, отвечает в то же время за строгое их исполнение и в случае нужды прибегает к принудительным мерам: ибо всякое неотомщенное нарушение божественных законов падает как упрек на Церковь. Поэтому она добивалась мирской власти. Влияние ее на жизнь было чисто внешнее и выражалось законами, предписаниями, полагавшими пределы внешнему проявлению личного произвола.

Православная Церковь иначе понимает свое призвание. Она полагает его не в том, чтобы волею-неволею заставить своих членов выполнять божественные законы, но в том, чтобы воспитать внутри самого человека чувство духовной любви, заставить его понимать и ненавидеть зло, так, чтобы самый закон потерял для него характер внешнего препятствия и проник всю его жизнь, как свободно им принятое плодотворное начало.

Такая высокая цель, разумеется, достигается не внешними средствами, не принуждением, не мирскою властью. Этой власти не искала наша Церковь, только духовное орудие, слово, могло служить ее духовному влиянию.

Определив сознание Православной Церкви как исторического явления, мы должны показать, как оно постепенно осуществлялось в русской истории; как в различные моменты развития государства определялось его отношение к Церкви; наконец, как это отношение изменялось вследствие католического и протестантского влияния.

Россия, до введения христианства, была заселена многочисленными племенами, разобщенными между собою, из коих каждое делилось в свою очередь на многие отдельные, в себе замкнутые, роды. Сознание национального единства, которого последнее проявление есть государство, в них еще не пробуждалось. В этот, до бесконечности раздробленный быт христианство водворило единство веры. Отдельные племена и роды совокупились в одно духовное тело; вступая в Церковь, они признали над своими племенными и родовыми особенностями одно, всем им общее, религиозное определение.

Это духовное единство давало возможность образованию единства политического, условленного признанием единой верховной власти. Сама Церковь, полагая себя как власть духовную, определяя собою сферу религии, этим самым полагала против себя другую сферу, от нее не зависимую, и вызывала ее к проявлению.

Новое понятие *Помазанника Божия* осенило Великого князя и предводителю дружины дало значение Государя[1].

Итак, Церковь принесла в Россию понятие о государстве и не старалась нисколько удержать и осуществить его в себе. Напротив, она предоставила ему развиваться свободно, из самого себя. Но это было только отвлеченное понятие; осуществлению его предшествовал целый период, в продолжение которого вырабатывалась по частям субстанция, долженствовавшая воплотить в себе это понятие. Княжество Киевское, представлявшее в эпоху Владимира и Ярослава первый зародыш государства, раздробилось на отдельные княжения. Каждое из них развивалось и росло свободно, но заключало в себе понятие частности, неполноты, удела. Таким образом, мысль о единстве не терялась и носилась над всею удельною Россиею. То первоначальное единство, от которого все отдельные княжения вели свое начало, хранилось в них, как живое воспоминание и как залог их будущего воссо-

[1] См. «Русская правда в отнош. к уголовному праву», рассужд. А. Попова.

единения.

Рассмотрим теперь, каково было отношение Церкви к светской власти в период уделов, до татар.

Мы сказали, что Церковь Православная признает себя подчиненною государству в его сфере, но в России государство долго существовало только в возможности, а не в явлении; поэтому Церковь была от него независима.

Признать над собою государственную власть одного удельного князя, одного княжения, она не могла: ибо тогда она признала бы часть за целое, удел за государство, и отказалась бы от понятия о будущем воссоединении всех уделов в одно политическое тело, понятие, которое лежало в удельной России и которое она хранила и всячески поддерживала. С другой стороны, если бы Церковь подчинилась всем князьям вообще, и каждому в особенности, в его уделе, тогда она сама распалась бы на отдельные части, и единство чиноначалия, порядок управления был бы утрачен.

Независимость нашей Церкви от удельных князей условливалась ее тесною зависимостью от Византиийского Патриарха. Высшие сановники нашей иерархии, особенно митрополиты, избираемы были почти исключительно из греков и поставляемы Патриархом. Следовательно, в их избрании наши князья не имели никакого участия. Этот обычай, имевший всю силу права до половины XIII стол., нарушен был только дважды, при Ярославе, поставлением Иллариона, и при Изяславе, поставлением Климента, и оба раза князья встретили в духовенстве сильное сопротивление[1].

В избрании епископов, совершавшемся по закону собором, в России князья принимали участие; но часто Патриарх мимо их и митрополита русского назначал от себя на вакантные кафедры. Мы знаем, что в XII ст. Феодор калугер получил за деньги в Константинополе ростовскую кафедру и, приехав в Россию, не хотел испрашивать подтверждения и благословения от митрополита Киевского и отвечал на все требования: «не Митрополит мя постави, но Патриарх в Цареграде».

Наконец, Патриарх окончательно решал все споры между епископами русскими. Итак, наша Церковь имела правильное устройство под верховным управлением лица, находившегося вне пределов России; поэтому полити-

---

[1] Многие говорили: «закон бо есть Русским Митрополитам поставляется от святаго Патриарха Константиноградскаго», и т. п. — Ник. лет.

ческое раздробление не имело на нее влияния; не теряя своего внешнего единства, она обнимала все княжения и удерживала их в союзе веры.

Наши святители вступали в дела мирские только как миротворцы и посредники. Их нравственный авторитет служил им на то, чтобы водворять между князьями согласие, прекращать междоусобия и разобщать их с иноверными соседями, половцами. Эти две цели ясно выдаются в характере нашей летописи и всей нашей духовной литературы. Считаем излишним приводить примеры.

Так было до татар.

Побежденные материальною силою диких иноплеменников, князья утратили свою политическую независимость. Они покорились татарскому игу как тяжелой внешней необходимости, но не признали его как право, не сложили с себя своей законной власти[1]. Ханы возводили князей на престол, требовали от них покорности, как от своих наместников, и через них, а иногда через своих чиновников, собирали дань, но владетели ордынские не входили в отношения князей к подданным и не принимали участия в ходе внутреннего управления. Поэтому тяжелое иго лежало на одних князьях. Они ездили ставиться и судиться в Орду и там являлись подданными и данниками; но внутри России князья оставались князьями. Народ по-прежнему видел в них своих единственных, законных государей. Точно так же смотрело на них и духовенство. Оно проповедовало покаяние и признавало в татарах казнь Божию, тяжелое искушение, на время посетившее нашу землю. Самое то, что вся Россия оплакивала утрату своей свободы и считала себя порабощенною, доказывает, что она никогда не признавала законности татарского владычества.

---

[1] В духовных и договорных грамотах XIII и XIV ст. встречаются статьи, из которых усматривается, что князья, выражавшие в этом случае мысль всей России, всегда предполагали возможность законного сопротивления татарам и никогда не теряли надежды освободиться от их позорного владычества. Так, напр., в договорной грамоте Дмитрия Иоанновича с Михаилом Александровичем Тверским, от 1368 г., читаем следующее: «А жити нам, брате, по сей грамоте: с Татары оже будет нам мир, по думе; а будет нам дати выход, по думе же; а будет не дати, по думе же. А пойдут на нас Татарове или на тебе, битися нам и тобе с одиного всем противу них», и пр. Во многих других грамотах повторяются слова. «А оже ны Бог избавит, ослободит от Орды, ино мне два жеребья», и пр., или: «А переменит Бог Орду, дети мои не имут давати выхода в Орду».— Собр. Госуд. Грам. и Договор. т. I, 28, 33, 34 и пр.

Не менее того, сила была на стороне татар. Князья не могли защитить своих подданных от их произвола и часто служили татарскому деспотизму невольными орудиями; только ханы могли добровольно поставить себе самим преграды. Питая глубокое уважение к нашей Церкви, они приняли под свое покровительство ее представителей, дали им многие гражданские права и привилегии, как то: не платить подушного оклада и пошлин с церковных земель, владеть и управлять ими свободно, отправлять в них судопроизводство по всем делам. Духовенство пользовалось этими преимуществами как отдельное сословие; но выигрывала через это Россия вообще, ибо уступки и пожертвования делали иноплеменники в пользу русских.

Таким образом, к духовной власти византийских патриархов, обеспечивавшей духовные права Церкви, присоединилась новая опора для духовенства, покровительство татар. Избрание и поставление русских митрополитов по-прежнему совершалось большею частью в Константинополе; по прибытии же своем в Россию они ездили в Орду и брали ярлыки на отправление своих гражданских прав.

При этих обстоятельствах духовенство благоденствовало, обогащалось со дня на день, приобретало новые владения; монастыри размножались.

Между тем своими гражданскими правами духовенство было обязано Митрополиту как его представителю и заступнику перед Ханом; владетель Большой Орды имел дело с одним Митрополитом, предполагая в нем, вероятно, неограниченную, деспотическую власть над всем духовенством. Вследствие такого отношения власть Митрополита над всею церковью действительно возросла[1]. Он стал распоряжаться самовластнее в других епархиях,

[1] Митрополит Алексий в укорительном послании на Червленый Яр пишет: «Не ведаете ли, что все Русские земли Владыки под моею властию суть и в моей воли?» — Акты Истор. т. I, 3. В ханских ярлыках также более и более выдается лицо Митрополита. Первый ярлык от хана Менгу-Тимура дан Русским Митрополитам и всем вообще священнослужителям на увольнение их со всеми их владениями от подушного оклада, пошлин и пр. Второй ярлык дан Узбеком одному Митрополиту Петру как главе и представителю всей Церкви: «да никтоже обидит соборную церковь Петра Митрополита». В этой грамоте содержится обеспечение Церкви от насилия не одних татар, но и русских князей: «Азбяково слово всем нашим князем великим и середним и нижним, и сильным воеводам, и велможам, и князем нашим уделным.. да никтоже обидит на Руси соборную церковь

собирать с них обременительные пошлины. Вошли в обычай частые объезды митрополитов по городам и селам, находившимся в других епархиях, объезды, разорительные для народа и для духовенства, со всех сторон стекавшегося в те города, в которых останавливался митрополит[1]. Эти сборы и объезды бывали поводами к частым спорам, особенно между митрополитами московскими и архиепископами новгородскими[2], и были одною из причин позднейшего отпадения киевской митрополии.

Итак, при посредственном влиянии татар, совершилось в области Церкви сосредоточение власти в лице

Митрополита Петра и его людей и церковных его... а знает Петр Митрополит вправду и право судит и управляет люди своя вправду, в чем-нибудь и в розбое и в поличном и в татбе и во всяких делех ведает сам Петр Митрополит един, или кому прикажет; да вси покоряютца и повинуютца Митрополиту... а нам в то не вступатися ни во что, ни детем нашим, ни всем нашим князем нашего царства... И дали есмя Петру Митрополиту грамоту сию, крепости ему для, да сию грамоту видяще и слышаще, все людие и все церкви и все монастыри и все причты церковные, да не преслушают его ни в чем, но послушни ему будут по их закону и по старине» и пр. В другом ярлыке, данном царицею Тайдулою Феогносту, митрополит Феогност и в его лице все духовенство ставится выше всякого суда даже в делах гражданских, смешанных: «А которые к тебе непричастни огороды, винограды, воды, земли, а над теми какову неправду учинишь, и ты сам ведаешь, каков ответ даси Богу, и тот грех на тебе», и т.д. Следовательно, слагается с митрополита всякая ответственность перед людьми. — См. Соб. Гос. Гр. и Догов., т. II, № 2, 7, 9.

[1] В Никон. летописи упоминается об объездах митр. Кирилла (1280), Максима (1285), Петра (1310), Феогноста (1330). От последнего, по словам летописи, «бысть тяжко Владыце Новгородскому». В другом месте, под 1353 г., по случаю посольств от двух митрополитов, поставленных в Греции, к тверскому владыке, сказано: «бысть священническому чину тяжесть велия», и т. п.

[2] Епископы новгородские издревле пользовались особенными правами. Это видно из самого их титула: сначала они одни именовались владыками, потом архиепископами. Они избирались всем народом и принимали постоянно самое деятельное участие в политических делах Новгорода. Упорнее других епископов они противились московским митрополитам. Новгород. архиепис. Моисей обращался прямо к Патриарху с жалобою на Феогноста, «прося исправления от обидения приходящих от митрополита с насилием многим» (1352). После того новгородцы отказали митрополиту Киприяну в месячном суде. Патриарх за него вступился, но новгородцы не слушались его грамот. Потом они уступили и получили от Митрополита благословенную грамоту. — Никон. лет.; Собр. Госуд. Грам. и Дог., т. II, № 13; Церк. Ист. Митр. Платона, т. I.

Подобных случаев было много. Споры между митрополитами и епископами новгородскими тянулись очень долго и тесно связывались с борьбою Москвы и Новгорода, монархического начала и начала народного. Интересы митрополитов и князей московских в этом случае совершенно совпадали. Продолжительные враждебные отношения святителей московских к новгородским объясняют, почему присоветовал митрополит Симон Иоанну Васильевичу, после покорения Новгорода, отнять у архиепископа его владения и раздать их в поместья своим боярам.

одного святителя.

Параллельное этому явление мы видим в истории гражданской. Два лица, облеченные в небывалое могущество, выступили из развалин удельной России — митрополит Киевский и всея Руси и Великий Князь Московский и всея Руси. Эти два лица, представлявшие собою духовную и светскую власть, пребывали постоянно в Москве. Их интересы были связаны неразрывно с судьбою этого города и, следовательно, связаны между собою. Отсюда постоянное и согласное стремление митрополитов и Великих Князей к одной цели: упрочить за Москвою первенство над всеми княжениями и епархиями, утвердить в ней средоточие государственного и церковного управления[1].

Если мы сравним образ действия Церкви и характер ее участия в гражданской жизни, в период князей московских от Иоанна Калиты до царя Иоанна III, с тем, что было до татар и до Москвы, то с первого взгляда представится нам очень важная разница. Мы видели, что пока ссорились между собою князья киевские, черниговские, владимирские и другие, все усилия Церкви клонились только к прекращению междоусобия, к примирению враждующих. Она не оправдывала ни того ни другого князя, не держалась ничьей стороны, даже не входила в разбирательство прав и жалоб, и только увещевала не проливать христианской крови. Но, как скоро образуется отдельное княжение Московское, первосвятители берут его под свое покровительство и постоянно держат сторону одного рода князей московских.

Во всех спорах и междоусобных войнах, даже в случаях простого неповиновения со стороны другого князя, они прибегают к строгим и до тех пор почти не слыханным мерам, налагают отлучения, грозят запрещениями. Митрополит Феогност, возложив отлучение и проклятие на псковитян, принудил их выдать князю московскому несчастного Александра Михайловича Тверского, умер-

---

[1] Столицею всей России мог быть только тот город, в котором будет верховная кафедра. Андрей Боголюбский понимал это и просил Патриарха основать во Владимире особую митрополию. Князь Галицкий, Юрий, добивался того же, когда посылал в Константинополь Петра, родом волынца. Наконец, по случаю утверждения верховной кафедры в Москве митрополитом Феогностом, в летописях встречается следующее: «иным же князем многим и немного сладостно бе, еже град Москва Митрополита имяше в себе живуща». — Крат. Церк. Рос. Истор.Митр. Платона, т. I, стр. 162.

твившего Шевкала[1]. Митрополит Алексий своим ходатайством перед ханом помог Димитрию Иоанновичу вступить на великокняжеский престол. Вскоре после того возгорелся спор за Нижний Новгород между князьями суздальскими. Димитрий Суздальский прибегнул к защите князя московского и Митрополита. Они действительно приняли его сторону, и Митрополит через св. Сергия наложил запрещение на весь Нижний Новгород, которым овладел Борис. Несколько спустя князья тверские, недовольные решением своего епископа Василия, что их судил о уделе не по правде[2], обратились с жалобой на него к Митрополиту. Последний звал их на суд в Москву вместе с епископом, через своего пристава. И в этот раз Митрополит хотел склонить дело против Михаила, опасного соперника Москвы; но едва ли он принял участие в преступлении торжественного обещания, данного Михаилу.

В начале княжения Василия Васильевича, когда восстал против него Юрий Дмитриевич, оспаривая у него великокняжеский престол, митрополит Фотий ездил к нему в Галич, долго уговаривал, наконец лишил благословения и его, и город Галич. Тогда Юрий смирился, и первенство осталось за Василием. Позднее сын Юрьев Димитрий начал строить козни против князя московского. Епископы ростовский, суздальский, рязанский, коломенский и другие написали к нему сильное укорительное послание, в котором напоминали ему данное им крестное целование в том, чтоб держать ему своего брата старейшего честно и грозно, быть с ним везде за один, Орды не знать (т.е. не сноситься с нею мимо в. князя) и пр; доказывали ему, как преступны и бессильны его происки, «понеже кому дано что от Бога, и того не может у него отняти никто».

Наконец, они грозили ему и всем его сообщникам отлучением, тягостью церковною, духовною: «аще не обратишися к Богу, и ко своему брату старейшему, к В. Князю с чистым покаянием, и по Спасову глаголющему словеси, чюж будешь от Бога и от Церкви Божией, и от православныа христианския веры, и чясти не имаши с верными и не будет на тобе милости Божией и пречистыя

---

[1] Наши летописи осуждают этот поступок: «вложи окаянный враг диавол злую мысль Князем Рускым взыскати Князя Александра», и пр. — Карам. т. IV. пр. 288.

[2] См. Никон. летопись.

его Богоматери и силы того честнаго и животворящаго Креста, который еси к своему брату старейшему, к В. К. Василью Васильевичю целовал, и по святым правилом проклят да будешь от святых Апостол и от святых богоносных Отец, от всех седми Вселенских соборов, и в конечную погибель да пойдеш, с прежними онеми богомерзкими еретики, временно же и будущее»[1].

Увещание и угрозы не подействовали, и тогда сам митрополит Иона писал к сановникам и народу, подвластному Димитрию Юрьевичу, чтобы отложились от него и покорились В. Князю: «занеже коли вашим ожесточеньем еще кровь христианскаа прольется, тогды ни христианин кто будет именуяся в вашей земли, ни священник священьствуя, но вси Божьи церкви в нашей земли затворятся от нашего смирениа»[2].

Из другой грамоты митрополита Ионы к новгородскому архиепископу Евфимию видно, что Димитрий действительно подпал церковному отлучению: «занеже сам себе от христианства отлучил ... имеем Князя Дмитрея неблагословена и отлучена Божией Церькви»[3].

Подобных памятников мы могли бы привести гораздо более. Но, кажется, из сказанного нами достаточно усматривается содействие митрополитов политическим интересам московских князей. Впрочем, это содействие со стороны нашего духовенства было совершенно свободно, и в случае нужды оно твердо стояло за свои права. Разительный пример этого представляет один случай из княжения Димитрия Донского. Незадолго до смерти митрополита Алексея, Великий Князь Димитрий Иоаннович, предвидя его скорую кончину, захотел доставить митрополию своему духовнику, человеку, ему преданному, Митяю. Вероятно, через него Великий Князь надеялся открыть себе участие в делах Церкви. С этою целью он по нескольку раз приступал к митрополиту Алексею, прося его благословить себе Митяя в преемники. Но Митрополит и вообще все духовенство были против него. Они боялись его гордости и деспотического характера; к тому же, это был человек новый, сильный личным к нему благоволением Великого Князя. Митрополит Алексий не

---

[1] Акты Истор. т.I, 40.

[2] Акты Истор. т. I, 43.

[3] Современники дивились такой строгости, и Евфимий писал к Ионе: «прежнии митрополиты таких грамот с тягостию не посылывали», и пр. — см. Акты, собран. Арх. Экспед. т. I, 372. В дополнение см. Акты Истор. т. I, 53, 56.

согласился на просьбы Димитрия и долго убеждал св. Сергия принять благословение на митрополию. Но смиренный инок предпочел свое тихое уединение, и Алексий умер, оставив после себя верховную кафедру праздною.

Тогда, по совету в. князя и его бояр, Митяй овладел митрополиею, облачился в новые ризы, занял двор, стал собирать пошлины, судить и требовал поставления от русских епископов. Тогда, от имени всего духовенства, Дионисий, епископ суздальский, поднял голос за нарушенные права Византийского патриарха и, по по словам Никоновской летописи, возбранил в. князю и рек: «Кто тя тако научи претворяти законы? Не подобает убо тому тако быти», и Великий Князь должен был отправить Митяя в Византию: но Дионисий опередил его. Конец этой распри положила неожиданная и внезапная смерть Митяя, «иже избранием мирским почтен во архимандриты, избранием же мирским в митрополиты избираем бысть, его же Алексей митрополит никакоже сему попусти быти»[1].

Итак, соблюдя строго свою зависимость от Константинопольского Патриарха[2] и признавая над собою непосредственное покровительство ханов, наши первосвятители были независимы от князей, но пребывали с ними в согласии и союзе почти постоянном.

В XV ст. это отношение начало изменяться. Неудобства и вредные последствия тесной зависимости нашей Церкви от Византии были очевидны. Патриархи, худо зная положение дел в России, часто посылали своих ставленников на митрополию, до упразднения верховной

---

[1] Так рассказано это дело в Никоновской летописи. Нельзя не заметить, что опасно доверять ей вполне в отношении к делам церковным. Никоновская летопись написана под влиянием понятий нашего духовенства в XVII ст. - понятий, которые оно стремилось осуществить в настоящем, и в то же время, иногда произвольно, приписывало прошедшему. Поэтому, многие факты являются не в настоящем виде. Нет уже той безыскусственной простоты, которою отличаются древнейшие исторические памятники. В Никон. летописи проглядывает внешняя цель, произвольная точка зрения партии. В этом отношении очень важны отступления от древнейшего текста, замеченные проф. Погодиным.

[2] В исповедании Новгород. арх. Евфимия перед его посвящением, от 1424 года, встречается следующее: «Еще же и на том обещеваюся, не хотети ми примати иного Митрополита, развее, кого поставят из Царяграда, как то изначала есмы приняли». В «Чине поставления епископа» от 1456 года повгоряется почти в тех же словах эта статья, но с важным прибавлением: и по повелению Государя. — См. Акты Арх. Экспед. т. I, 370, 375.

кафедры; иногда являлось их по нескольку вдруг. Наконец, при выборах греки часто руководствовались своими выгодами. Естественно должны были желать В. Князья, чтобы наконец прекратился древний обычай, несовместный с тогдашним состоянием России и Греции, и чтобы русские епископы сами избирали и ставили митрополитов. Несчастный выбор Исидора, совершившийся вопреки В.Князю, и временное отпадение от православия одной части Греческой Церкви ускорили давно готовившуюся и необходимую эмансипацию нашей Церкви. С этого времени митрополиты избирались и ставились в России и только подтверждались Константинопольскими Патриархами. Так лишилась наша Церковь одной из внешних опор своей независимости. С другой стороны, приметно ослабевало иго татарское; в Орде не прекращались междоусобия; одна партия сменяла другую, и своевольные шайки, выходившие на опустошения, уже не щадили церквей и владений духовенства. Все права и льготы, полученные Церковью от татар, вместе с концом их владычества должны были потерять свою силу или получить свое подтверждение от Великих Князей. И князья действительно подтверждали их в особенных грамотах, но выговаривали при этом для себя выгодные условия, н.п.: «Коли дани не дати в Татары, тогды и оброк не дати церковным людем... А про войну, коли яз сам К.В. сяду на конь, тогды и митрополичим бояром и слугам, а под митрополичим воеводою а под стягом моим В.Князя», и пр.[1]

Итак, в одно и то же время пали две опоры, на которых держалась независимость Церкви. Общая цель согласного стремления князей и митрополитов наконец была достигнута: Москва первенствовала над всеми городами и княжениями, как столица России. Мысль о соединении в одно органическое целое, под одною верховною властью всех частей земли Русской, эта мысль, которую так долго Церковь хранила для лучшего времени и хранила свято, как вверенное ей чужое достояние, наконец осуществилась; возникло государство, и Церковь, признав его, добровольно ему подчинилась.

До сих пор мы рассматривали историческое развитие Церкви до явления Государства, до эпохи Иоанна III,

---

[1] Акты Археограф Экспед. т. I, 9.

следовательно, видели Церковь вне Государства. Теперь мы вступаем в другой период ее развития — в Государстве. Итак, постараемся определить, какими правами она пользовалась в начале этого периода. На основании сказанного нами выше, мы разделим их на права существенные, необходимые, принадлежавшие святителям как представителям Церкви, и на права гражданские, полученные ими от наших князей и от татар.

К первым относится суд духовный по Номоканону, так называемые святительские суды, которым подлежали все члены Церкви без исключения, суд над духовными лицами во всех делах. Духовенство, все вообще, белое и черное, не подлежало суду гражданскому, и мирянам под опасением отлучения воспрещалось: «никтоже да не смеет ни един крестьянин, ни мал, ни велик, вступатися в тая дела... не годится миряном попа не судити, ни казнити, ни осудити его, ни слова на него молвити; но кто их ставит, святитель, тот их и судит и казнит и учит»[1]. Епископы избирались, ставились и судились Собором; все важные дела, по апостольским правилам, решались соборно и пр.[2]

К правам гражданским относятся следующие:

Свободное владение и управление имениями; суд над всеми церковными людьми, живущими в этих имениях, без участия судей гражданских; обыкновенно исключаются отсюда дела уголовные (разбой и татьба с поличным) и суд смесный. В последнем случае судил епископ, или игумен, или архимандрит, сам или через своего наместника, вместе с приставом княжеским. Они производили следствие вместе (*ездили на правду*) и делили пошлины пополам (*прибыток на полы*). Виноватый отдавался на расправу тому судье, которому он подлежал по своему званию. В случае несогласия судей между собою, докладывали князю, и он судил судом спорным, (*поставя перед собою обою истцев*). Обыкновенно для судов смесных назначались сроки два раза в год.

Духовенство, белое и черное, и церковные люди не платили никаких податей, кроме чрезвычайных случаев (*неминучая дань*): татарского нашествия, изнурительной войны и пр.

---

[1] Акты Истор., т. I, 7, 9, 24.
[2] Акты Арх. Экспед., т. I, 370, 375.

Имения церковные, все вообще, были обложены, так же как и прочие земли, данью и различными пошлинами и повинностями, которые собирались великокняжескими приставами. Увольнение от некоторых из них или от всех вообще, временное или навсегда, составляло содержание особенных грамот (жалованных, льготных, тарханных и других), выдаваемых в. князьями в виде исключений из общего обычая. Эти грамоты были нерушимы и обязывали самого князя и его наследников.

Статьи, постояннно в них повторяющиеся, суть следующие:

1) Подать с своих имений епископы, монастыри и церкви собирают и посылают к в. князю сами и от себя. Приставы княжеские за ними не ездят.

2) Церковные земли освобождаются от мелких пошлин и повинностей (яма, подвод, мыта, тамги, побережного, писчей белки и пр.), также от дани; ловля зверей и рыбы производится на них беспошлино.

3) Когда жаловались князьями монастырям пустоши, то люди, селившиеся на них, обыкновенно освобождались от всякой дани на известный срок, на 10,12,15 лет, крестьян позволялось переманивать отовсюду, кроме поместий, собственно в. князю принадлежавших, дворцовых сел.

4) Монастыри и епископы сдавали все эти права частным лицам, селившимся на их землях.

Вообще монастыри пользовались особенными преимуществами. Некоторые из них не подлежали суду своих епископов, а непосредственно зависели прямо от митрополита. Другие находились под непосредственным покровительством князей. Между ними существовала своего рода иерархия: одни к другим тянули[1].

Почти все эти права вели свое начало от эпохи татарского владычества и заключались уже в ханских ярлыках. До самых времен Петра, они не испытывали почти никаких перемен. Как скоро новый Царь вступал на престол, епископы и архимандриты клали перед ним льготные, тарханные и другие грамоты, пожалованные его предшественником, и он подтверждал их — переписывал на свое имя, включая новые условия, а иногда отменяя не-

[1] См. Акты Арх. Экс., т. I и Акты Истор., т. I.

которые из прежних.

Мы различили существенные и неотъемлемые права Церкви от гражданских прав духовенства, как отдельного сословия. Но мы должны заметить, что в убеждении почти всеобщем того времени, первые и последние права сливались и считались все вообще существенными принадлежностями Церкви. Духовенство стояло за те и за другие с одинаковою строгостью и за их нарушение грозило духовною казнью: «Никто бы не смел вступатися в церковныя пошлины, ни в земли, ни в воду, блюлся бы казни святых правил... тех людей правила св. Отец проклинают, которые отнимают свое дание от святей Церкви, и напрасною смертию умирают по Божию суду ... запрещение страшно есть положено от Бога на обидящая Церкви Божия, и т. д.»[1]. Подобные увещания и угрозы повторяются во многих посланиях, наставительных и увещательных грамотах того времени. Таким образом, всякая собственность духовенства, движимая и недвижимая, была ограждена и как бы изъята из государства в сфере самого государства. Набожность князей и частных лиц щедро наделяла монастыри и церкви новыми землями; возможность бесконечного распространения владений духовенства ничем не была ограничена, а уменьшению их были положены непреодолимые преграды; они считались неотчуждаемою собственностью самой Церкви, их нельзя было ни продавать, ни дарить.

Вредные последствия быстрого обогащения духовного сословия скоро ознаменовались. Особенно пострадало от него монашество. Управление огромными имениями и тяжбы, неразлучно с ним связанные, не могли не вовлечь в целый мир житейских забот и отношений людей, торжественно от них отрекшихся. Это первое нарушение основного условия монашеской жизни внесло за собою порчу нравственности и послабление уставов. Многие из наших святителей этому противодействовали частым напоминанием и увещаниями, но очень немногие сознавали источник быстро плодившегося зла. К последним принадлежит митрополит Киприян, оставивший нам прекрасный памятник своего образа мыслей в ответной грамоте к игумену Афанасию от 1390-1405 года. Мы выпишем из нее замечательный отрывок: «А еже села и

[1] См. Акты Ист., т. I, 7; Акты Арх. Эксп., т. I, 108 и пр.

люди держати иноком, не преданно есть святыми Отци: како мощно иже единою мира и мирьскых отрекшемусь, пакы мирьскыми делы обязоватися, и яже разори пакы съзидовати, по Апостолу, и преступника собе съставляти? И древнии Отци ниже сел стяжали, ниже богатества и стяжания, якоже святый Пахомий, и святый Феодосей общежитель, и святый Герасим, и инии мнозии святии в Палистине, и в той самой Синайской горе, и в Раифу, и в Святой горе, юже и сам аз видех; но еже послежде помалу в расслабление прииде вещь, и начаша монастыре те и скиты держати села и стяжания. Должно есть велико съблюдение и опасение держати... Ты же вопрошаеши мя о селе, еже ти Князь в манастырь дал есть, о нем же како или что сътворити? Слыши же от мене ответ и приими мой съвет: аще убо уповаеши на Бога с своею братиею, и даже доныне Бог препитал есть вас и кроме села, и наперед препитает, почто обязоватися попечением мирским, и внегда бы Бога помянути, тому единому послужити, тогда о селех поминати и о мирьскых попечениих? Смотри же и се: яко, внегда же чернец кроме есть всякого попечения мирьскаго, тогда есть с всеми миряны, и вси человеци любят и честь дают ему; егда же обяжется селы и мирьскыми попеченьми, тогда потреба и к князем ходити и властелем, и судилища искати, и стояти за обидимых, и сваритись, и смиритись, и не хотя, к всякому человеку, еже не выдати в обиду своих людий, труд велик поднимати и правила своего оставлятися. А еже сего страшнейши, яко повнегда черньцем начати селы властоватись, и мужем, и женам судити, часто хождения в них творити и о них печаловатися: чим мирянина различни суть? Но, аще бы мощно, сице: быти селу под манастырем, еже николиже черньцу не быти в нем, но мирянину некоему богобоязливу приказати, и тому печаловатися бы о всякых делех; в манастырь же бы готовое привозил житом и иными потребами: занеже пагуба черньцем селы владети и тамо частая происхождения творити»[1].

Так высоко стоял митрополит Киприян над своими современниками. Верное чувство открыло ему, к чему клонилось монашество, и сбылось его предчувствие. Пропал для современников благой совет, так просто и откровенно им высказанный, и только через триста лет, после того как обнаружилось во всей резкости зло, понятое им в первом зародыше, только тогда мысль Киприяна была

[1] Акты Истор., т. I, 253.

исполнена, но уже не Церковью, а светскою властью.

Таково было состояние духовенства в эпоху вступления на престол Иоанна III.

С этого времени, как было нами сказано выше, Церковь, до тех пор бывшая вне государства, стала входить, в лице своих представителей, в его органически образовавшийся состав. Само собою разумеется, что это не могло совершиться вдруг. Определить место духовенству в государстве, согласить древние права Церкви, внесенные ею в монархию, с новым гражданским устройством всей России было задачею многих царствований.

Иоанн III, занятый войною и политикою, не принимал постоянного участия в делах Церкви. Он не издавал новых для нее законов и не отменял старых, но иногда нарушал их; и так как в то время гражданские права духовенства как сословия и духовные права Церкви сливались и не были строго различены, то, ставя себя выше первых, Иоанн III часто посягал на вторые. Избрания митрополитов совершались под его влиянием, и в летописях употребляется следующая новая формула: «Божиею благодатью и изволением Государя В. К. Ивана Васильевича всея Руси и советом Св. Отец и Архиепископов, и всего освященного собора избран и наречен», и пр. В грамоте своей к новгородскому архиепископу Ионе Иоанн писал: «выбрание и оне взыскание митрополское наших прародителей В.К. Русских и наше... кто будет нам люб, тот будет у нас на всей Руси»[1]. Митрополита Зосиму Иоанн своею волею возвел на митрополию, без собора, вопреки церковным правилам. Выбор был неудачен, и через несколько лет царь велел ему оставить престол и удалиться. Преемник его, Симон, избран был правильно, но, при поставлении его, Царь ввел от себя новый обряд, долго после того повторявшийся. По окончании священнодействия, он выступил неожиданно вперед, указал Митрополиту на престол и произнес следующую речь: «Всемогущая и животворяшая святая Троица, дарующая нам всея Русии государство, подает тебе сей святый великий престол архиерейства, Митрополию всея Руси, рукоположением и священием святых Отец, архиепископов и епископов нашего Российского царства, и жезл пастырства. Отче! Восприими и на седалище старейшинства святительского во имя Господа I. X. и Пречистыя его Матери взыди, и моли Бога и Пречистую его Матерь

[1] Акты Арх. Экс., т. I, 80.

о нас и о наших детех, и о всем православии: и подаст ти Господь Бог здравие и долгоденство на многия лета».

Новгородцы, доживая последние дни своей вольности, избрали себе в архиепископы Феофила, но не смели отправить его в Москву, на поставление к Митрополиту, не испросив позволения у Царя и В. К. Позднее Иоанн, недовольный им, свергнул его без всякого суда. Так же поступил он и с архиепископом Геннадием, заставив его дать отреченную грамоту.

В случае важных церковных дел, Иоанн созывал соборы, председательствовал на них и принимал участие в совещаниях. Когда открылась в Новгороде жидовская ересь и обличенные присланы были в Москву, то судом управлял Иоанн, замедляя его и отклоняя окончательное решение. Наконец, некоторые из виновных были им преданы градской казни.

Соборные постановления о невзимании с священнослужителей мзды за хиротонию, о запрещении вдовым попам и дьяконам отправлять богослужение и пр., издавались в форме Царских указов: «Мы Иоан, Божию милостию Государь всеа Русии и Великий Князь, и сын мой К.В. Василей Иванович всеа Русии, поговоря с Симоном Митрополитом всея Русии и со архиепископы и епископы и пр., уложили есьмя и укрепили»[1].

Наконец, Иоанн III первый возложил руку на церковные владения. Перед окончательным покорением Новгорода, архиепископ Феофил уступил ему половину монастырских и владычных имений. После того, по благословению Симона митрополита, так говорит летопись[2], «поимал К.В. Иван Васильевич в Новегороде великом церковныя земли за себя владычни и монастырския и роздал детем боярским в поместье». Мы показали выше, чем может быть объяснено благословение Митрополита на такое дело. Этот первый опыт, совершенный над областью покоренного Новгорода, внушил Иоанну другую мысль: присоединить к своим владениям все вообще церковные имения, и через это снять с духовенства бремя управления. Это дело, от имени Царя, предложено было Собору, на котором сам Царь, вероятно, боясь получить отказ, не захотел присутствовать. Но Собор, через дьяка Леваша, отвечал[3], что «от перваго благочестиваго, святаго и равнаго Апостолом Великаго Царя Константина... и

[1] Акты Арх. Экс., т. I, 382, 383.
[2] Никон. летопись.
[3] Карам., т. VI, пр. 622.

матери его Елены, да и по них... святители и монастыри грады и власти и села держали... Такоже, Государь и в наших Русийских странах при твоих прародителех, при В. К. Владимире, и при его сыне В. К. Ярославе... даже и до сех мест святители и монастыри грады и власти, слободы и села имели, и суды и управы, и пошлины и оброки и дани церковныя держали, по *Божественным велением* и уставлением, и по правилом св. Апостол и св. Отец и христолюбивых царей и по твоих прародителей, В. К. Владимира и его сына В. К. Ярослава, уставлению и утвержению, яко же тамо в их уставлении подлинно писано есть... и ныне святители и монастыри земли держат, а отдавати их не смеют и не благоволят...» Царь должен был уступить; но мысль его не пропала; она перешла к его внуку, и после него другие цари постоянно имели ее в виду и многими приготовительными мерами подвигали ее вперед.

В царствование Василия отношение духовенства к светской власти не изменилось; монастыри обогащались новыми вкладами и жалованными вотчинами, духовенство пользовалось прежними своими привилегиями; но нравственная власть и нравственное достоинство представителей Церкви упадало. Мы видели, как в царствование Иоанново духовенство беспрекословно уступало Царю в тех случаях, когда нарушались им существенные права Церкви (напр., при избрании Зосимы, при свержении Феофила, и проч.), и как, напротив, оно упорно стояло за свои материальные выгоды. Боязнь утратить то, что дано было светскою властью и что могло быть ею отнято, объясняет эту несчастную уступчивость.

Напрасно немногие лица, каковы были Геннадий при Иоанне, Максим Грек и Вассиан[1] при Василии, смело противодействовали этому пагубному направлению; на них падало гонение светской власти и духовенства. Митрополиты большею частью руководствовались своекорыстными расчетами. Так, из угождения Василию, Даниил, ко всеобщему соблазну всего народа, не только не воспротивился его разводу с Соломониею и новому браку, но даже помогал ему советом. Подобные случаи повторялись и в позднейшие времена.

Царствование Иоанна IV имеет особенную важность в отношении к Церкви. В его лице, в первый раз верховная власть проявила свое право, согласно с общими пот-

[1] Этот Вассиан, инок Симоновской обители, сочинил послание, в коем он, укоряя монахов в неге, доказывает необходимость отнять у них вотчины. — Карамз. т. VII, пр. 277.

ребностями государства: ограничивать и отменять гражданские права духовенства, исправлять злоупотребления, принимать меры для соблюдения благочиния. Все это хотел совершить Иоанн не своею личною властью, а с согласия всего духовенства. С этою целью в 1550 году он созвал Стоглавый Собор, так худо понявший великое дело, на которое Царь призывал его, и в следующий год снова созвал другой Собор. Важнейшие учреждения и законы Иоанновы, относящиеся к делам церковным, касаются: 1) церковных имений, 2) управления и судопроизводства церковного, 3) благочиния и богослужебных обрядов.

1. Подобно своему деду, Иоанн IV видел с неудовольствием обогащение духовенства недвижимыми имениями и положил пределы их распространению.

Соборным определением 1551 г. было запрещено архиепископам, епископам и монастырям покупать вотчины, а князьям и детям боярским и всяким людям продавать им, без Царева и В. К. ведома и докладу[1]. В случае нарушения этого указа, у продавца отнимались деньги, а у покупщика вотчина, и отписывалась на Государя.

Наследникам предоставлено было право выкупать вотчины, отданные монастырям в вечный поминок, если только в духовной дарственной грамоте эти наследники были определены и назначен выкуп за вотчину. Без ведома и доклада В.Князю запрещено было отдавать вотчины по душам[2].

Предписано отобрать все великокняжеские поместья, заложенные монастырям или ими насильно и не по закону усвоенные, и поставить на том, как было при Василии Иоанновиче.

Соборным определением 1581 г., по случаю изнурительной Литовской войны, запрещение монастырям покупать и принимать вотчины по душам вновь повторено: «да церкви Божия и священныя места без мятежа будут а воинский чин на брань против врагов Креста Христова

[1] Разрешительная грамота выдана Кириллову монастырю на покупку земли, где ему кто продаст, «опричь Ноугородские и Псковские и Рязанские, Тферьские и Смоленские земли и опричь князей вотчинных, которым вотчинным князем вотчин своих без нашего ведома продати не велено». — Акты Арх. Экс. т. I, 246.

[2] Акты Арх. Экс. т. I, 227. Эта статья оканчивается словами: «по тем же указом, как было при В.К. Иване Васильевиче всея Русии и при В.К. Василие Ивановиче Всея Русии». Следовательно, соборное определение 1551 года было только повторением. — См. Карамз. т. VII, стр. 187 и прим. 360.

ополчается крепцы», и проч[1].

Все эти указы много раз были повторяемы при преемниках Иоанновых.

2. Судопроизводство церковное делится на духовное (святительский суд) и граажданское в землях церковных.

Первое, как принадлежащее Церкви по ее существу и совершающееся по непреложным церковным законам, не подлежало рассмотрению светской власти. Дело реформы коснулось только некоторых вкравшихся злоупотреблений. Мы сказали, что многие монастыри изъяты были, по делам духовным, царскими несудимыми грамотами из ведомства тех епископов, в чьих епархиях они находились. Грамоты эти были уничтожены: «те грамоты даваны кроме священных правил, впредь таким грамотам не быти».

В судах по делам духовным запрещено участвовать мирским людям[2].

«К полем (к поединку) и к целованию святителем не присужати, а судити святителем по Еуангельскому словеси: ***перед двема или перед трема свидетели станет всяк глагол***, и обыскивати многыми известными свидетели»[3].

Суды над духовными лицами должны совершаться соборно. Определены были некоторые формальные подробности судопроизводства духовного.

Судопроизводство гражданское (за исключением дел уголовных, разбоя, душегубства и татьбы с поличным) в церковных владениях над всякими людьми принадлежало духовенству, и Великие Князья до Иоанна IV вовсе в него не входили. Иоанн IV ввел в него новый порядок. Постоянно верный главной мысли своего царствования, он ограничил власть высшего духовенства, для него опасную и часто переходившую в произвол, противопоставив ей народное начало, вызванное им из низших сословий. Он открыл ему участие в управлении в лице выборных людей — десятских, старост, целовальников и пр. В этом случае Иоанн IV привел в исполнение и распространил на всю Россию мысль своего деда и отца[4]. Это было, неоспоримо, самое важное и благодетельное его учреждение.

---

[1] Акты Арх. Экс. т. I, 308.

[2] «А бояре Митрополичи в том суде у святителей не сидят, развее писарей», и пр. — Акты Истор. т. I, 155.

[3] Акты Истор. т. I, 155.

[4] Иоанн III, как кажется, обещал новгородцам присяжных; Василий учредил их в Новгородской области. См.: Кар., т. VII, стр. 187 и пр. 362.

По всем делам (кроме духовных и уголовных) судили в церковных вотчинах всяких людей бояре и десятильники святительские. Поповские старосты, избираемые священниками из среды своей, пятидесятские, десятские, градские старосты, целовальники и земский дьяк, которым Царь и Государь прикажет, должны были присутствовать при обысках, заседать в суде, скреплять судные дела своими подписями, брать с них списки, *чтобы было брежно, и тех бы дел не переписывали и не переделывали*. В случае неправды, посулов и волокиты от десятильников и недельщиков, они выговаривали им, подавали на них жалобы святителям, и если не получали удовлетворения, то имели право писать прямо к Царю, который имел их под своим особенным покровительством. «И тем десятилником быти от Царя и Государя в великой опале»[1]. Они же, вместе с святительскими десятильниками и заезщиками (от которых прежде того бывала *нужда велика и продажа*), собирали по книгам и грамотам святительскую дань и пошлины. Одним словом, без них ни к какому делу святительские чиновники и поверенные приступить не могли.

На самый выбор последних Иоанн IV предоставил себе важное влияние, запретив без его ведома и разрешения митрополитам, архиепископам и епископам отсылать их и заменять другими.

Казны монастырские поступили под ведомство дворецких и дьяков царских[2].

3. Учредив порядок в судопроизводстве и управлении, Иоанн IV принял меры для бдительного и постоянного надзирания за духовенством. Упадок нравственности и небрежное исполнение богослужебного чина этого требовали. Самим священникам поручено было избирать из среды своей лучших и твердо знающих порядок службы[3], богорадных и искусных, и им поручено было собирать венечные пошлины, смотреть, чтобы не совершалось беззаконных браков, чтобы священники и миряне пребывали в чистоте нравственной и жили бы все по закону христианскому и священным правилам, чтобы служба совершалась по уставам, чтобы в церквах стояли благочинно и пр.[4]

---

[1] Акты Истор. т. I, 155; Акты Арх. Экс. т. I, 229, 331 и пр.

[2] «А монастыри и казны монастырские ведают и отписывают по всем монастырем Царя и В.К. Дворецкие и Дьяки и приказывают Архимандритом и Игуменом и пр., и считают Архимандритов и Игуменов и Строителев во всем приходе и расходе», и пр. — Акты Истор. т. I, 155 и 158.

[3] Акты Арх. Экс. т. I, 231.

[4] Акты Истор. т. I, 155; Акты Арх Экс. т. I, 229.

Таковы учреждения и законы Иоанна IV, касающиеся дел церковных. Все они ведут свое начало от Собора 1551 года и принадлежат к началу Иоаннова царствования. В них обнаруживается одно постоянное стремление: водворить единство управления как необходимое следствие всеми признанного единовластия. Но единство управления не имело для него значения искусственного, формального однообразия. Он не уничтожал древнего, разнообразного быта, но все обычаи и права, издавна существовавшие в различных областях России, он возводил к одному верховному началу, признавал их, и этим признанием давал им законное существование в государстве.

Мы видели лучшую сторону царствования Иоаннова, его деятельность как законодателя и правителя; другая, темная сторона, к несчастию, закрывшая первую, представляет необузданный произвол его личных страстей и нарушение законов, им же признанных и утвержденных. Иоанн строго предписывал, чтобы четвертый брак *никогда не именовался и молитвы бы им не говорили*[1], а сам два года спустя вступил в четвертый брак, с притворным смирением требовал от Собора разрешения, и духовенство, не раз уже являвшее преступную уступчивость, давало ему разрешение[2]. Он торжественно подтверждал суды святительские, запрещал мирянам вступаться в духовные дела, и между тем произвольно, без всякого суда, свергал и возводил святителей; проповедовал уважение к духовным лицам, называл их учителями, наставниками, и лишал их права ходатайства, за смелое обличение предал митрополита Филиппа мучительной смерти...

Это страшное противоречие в характере Иоанновом — явление, до сих пор не разгаданное. Напрасно стараются объяснить его влиянием посторонних лиц, будто бы управлявших Иоанном. Тайна лежит в его собственном духе. Чудно совмещались в нем живое сознание всех недостатков, пороков и порчи того века, с каким-то бессилием и непостоянством воли. Поэтому его умственное превосходство выражалось отрицательно, разрушением, ненавистью к настоящему, ядовитою иронией и бессмысленным, слепым злодейством. Этот разлад с современною жизнью, его не удовлетворявшею, повторялся в нем как

[1] Акты Истор. т. I, 155.
[2] Акты Арх. Эксп. т. I, 284.

лице; ибо в самом себе Иоанн сознавал всю темную сторону своего времени и ненавидел, презирал себя[1].

Никто из его современников не понимал его, никто не страдал вместе с ним от глубокого неудовлетворения; ему одному были ясны первые признаки внутреннего гниения, тогда как вся Россия пребывала в самодовольном успокоении.

Но более всего раздражало Иоанна жалкое состояние монашества. Он видел в его упадке не частное зло, а признак всеобщего начинавшегося разрушения русской жизни, и в этом он не ошибался; XVI век видел в иноке идеал человека, в монашестве высшую ступень земного совершенства: «Свет инокам Ангели, свет же мирянам иноки», — эти слова повторяются часто в памятниках XVI века. Цари и многие знатные люди оканчивали дни свои в схиме; каждый в то время стремился душою к этой жизни, тихой, посвященной одному Богу. А между тем и в нее проникли разврат, корыстолюбие и боярская спесь. Уставы нарушались безнаказанно; знатные и богачи вносили в обители свои привычки, свою роскошь; власть была в их руках, настоятели угождали им из страха и расчетов[2]. Иоанн видел вблизи эту жизнь и беспощадно обличал ее в сильных посланиях, полунасмешливых и полуискренних, проникнутых ядовитою ирониею и вместе полных глубокой безнадежной скорби. «Вы есте соль земли, — писал Иоанн к монахам, — аще же соль обуяет, чим осолится», и слова эти заключали в себе горькую, современную истину.

---

[1] В послании своем к игумену Козме, он писал о себе: «а мне... кому учити и чему наказати и чем просветити? Сам бо всегда в пьянстве, и в блуде, и в прелюбодействе, в скверне, в убийстве, в граблении, в хищении, в ненависти, во всяком злодействе». Далее он применял к себе слова Апос. Павла, Рим II, 20-21. — Акты Истор.; т. I, 204.

[2] Послание Иоанна в Кирилло-Белозерский монастырь: «Видители, какого послабление иноческому житию плача и скорби достойно? И по тому вашему ослаблению, ино-то Шереметева для и Хабарова для, такова у вас слабость учинилася и чюдотворцову преданию преступление... Ино почто в черньцы, и как молвити: отрицаюся мира и вся яже суть в мире, а мир весь в очех? Бояре, к вам пришед, свои любострастные уставы ввели»... Все это послание очень замечательно. Может быть, покажется, что Иоанн умышленно преувеличивал зло; но другие памятники, древнейшие, говорят то же самое. Наприм,. Летопись Львова, г. 1497, стр. 190: «принуди бо его (Паисия) дотоле князь великий (Иоанн III) у Троицы в Сергиеве игумном быти и не може чернцев превратити на Божий путь... и хотеша его убити: бяху бо тамо бояре и князи постригшиися, и не хотяху повиноватися, и остави игуменство...» — Карам. т. VI, пр. 321; см. также Акты Истор. т. I, 212. Послание Иоанново в Кириллов монастырь должно уничтожить сомнение Карамзина насчет подлинности грамоты, помещенной Татищевым в Судебнике.— Кар. т. XI, пр. 815. Мы читаем в ней

Пророческое чувство близкого всенародного бедствия, томившее Иоанна, вскоре после него оправдалось. В лице его сына прекращался царственный род, с которым так неразрывно была связана идея Царя, только непосредственно, в лицах сознаваемая народом. В минуту кончины последнего лица, замкнувшего собою целый ряд В. Князей и Царей, должно было упраздниться живое средоточие государства, и Феодор, разумеется, бессознательно, перенес это средоточие в сферу Церкви, возвысив ее первосвятителя на крайнюю ступень церковного чиноначалия, облекши митрополита в сан патриарха всея Руси. Борис Годунов принял деятельное участие в исполнении мысли Феодора[1] и приготовил себе в лице Иова, ему преданного, важного союзника для своей личной цели.

Переименованием митрополита в патриарха на первый случай ничего не изменилось в его отношениях к подчиненному ему духовенству и к светской власти. Определено было избирать и ставить патриарха собору русских епископов и посылать извещение к Константинопольскому и через него к другим патриархам. Последние в свою очередь посылали новоизбранному подтвердительные грамоты. Через это наша Церковь, в продолжение некоторого времени оторванная от Восточной Иерархии, вошла снова в теснейший с нею союз. Дела церковные в России стали совершаться правильнее; в них участвовали советом все восточные епископы. Права Первосвятителя Русского в отношении к судопроизводству, управлению и собиранию пошлин также остались по-прежнему.

Но огромное значение имел сам по себе новый титул и необходимо должен был со временем привести за собою приращение власти. Вспомним, что в продолжение веков Патриарх имел для России значение верховного

следующее: «Блага есть речь ваша, еже старцом дети обучати и поганые в веру обращати: то есть долг всех вас. Туне есть чернцев Ангелом подобными именовати: несть бо им сравнения ни подобия никоегоже... се долг ваш учити; учити же младенцы не только читати и писати, но читаемое право разумети», и пр. Точно такое же понятие о монашестве имел Петр Великий. Вообще замечательно, что как скоро монашество приходило в упадок и, забывая свое назначение, уклонялось в пути мира, то в противодействие возникало со стороны светской власти стремление, противное духу монашества, желание возложить на него общественную обязанность, извлечь из него положительную пользу для государства.

[1] Некоторые отвергают участие Бориса в учреждении патриаршества, но оно ясно подтверждается в прощальной грамоте Иова. — Собр. Госуд. Грам. и Договор. т. II, 82.

судии и правителя Церкви, что, находясь вне пределов России, он представлял собою власть, совершенно независимую от власти наших князей, и что последние часто должны были перед нею склоняться. Понятие об этой независимой, высокой власти для народа русского слилось с патриаршим титулом, и этот титул, с согласия всей Православной Церкви, царь Феодор возлагал на Иова.

Немедленно по смерти Феодора и по удалении Ирины в монастырь, Патриарх естественным ходом дел стал во главу управления. Не было лица во всей России, которое могло бы стать с ним на одном ряду. Дело избрания Борисова было ведено им, как первым членом Думы.

Вот как он выражается в соборном определении: «Понеже видехом безгосподарно Российское Царствие и стадо Христово небрегомо и гиблемо, и того ради скорбехом и в печали быхом, яко овца не имуще пастыря, и по благодати Св. Духа даже и до нас смиренных епископов дойде, тою благодатию имамы власть, яко Апостольстии ученицы многи испытани, и по правилом, сшедшимся собором, поставляти своему отечеству пастыря и учителя и Царя достойно, егоже Бог избра»[1].

Актом избрания Бориса на царство свободное участие Патриарха в делах государственных кончилось; хотя, соблюдая древний обычай, Борис ни к какому важному делу не приступал, *не помыслив и не посоветовав с своим богомольцем*[2]. Из похода против крымцев Патриарх получал от Царя известительные послания, в которых он величал его «твердым столпом православия, неоскудным источником духовных учений, архиереем богодухновенным, в духовных подвизех вышеестественным, Великим Господином и Государем своим, и пр.»[3]. Патриарх отвечал таким же плодовитым и натянутым слогом, благодарил и прославлял «во Царех пресветлейшаго, преславнаго и высочайшаго крепкаго и непреклоннаго, истиннаго поборника и *правителя Християнской веры*, Великого Государя и Царя Бориса», смиренно молил «его царское остроумие, да не позазрит его худоумию» и пр.[4]. По возвращении Бориса из Серпуховского похода Патриарх встретил Царя с приветственною речью и вслед за тем

[1] «Соборное определение об избрании Царем Бориса Федоровича Годунова», Акты Археограф Экспедиции, т. II, 6.
[2] Там же, № 2.
[3] Там же, № 3.
[4] Там же, № 2.

повергся перед ним на землю со всем освященным собором.

Вероятно, также по требованию Бориса, сознававшего всю шаткость своей власти, Иов беспрестанно обращался к народу, в длинных грамотах напоминал ему, как единодушно и настоятельно вся Россия звала Бориса на престол, как усердно ему присягали, молил и увещевал служить ему верно[1].

Наконец, когда при имени Димитрия содрогнулась вся Россия и забыла о царе, ею избранном, Патриарх всеми силами старался поддержать Бориса, поразил Отрепьева анафемою, разослал увещевательные грамоты по всему царству, предписал молебствия; но его не слушали. Слишком тесно участь его была связана с участью несчастного Бориса. Его всем известная, безусловная покорность царю лишала голос его всякой силы. Иова свергли и сослали в Старицкий монастырь. Народ об нем даже не жалел.

Воцарение Самозванца было бедствием для Церкви, равно как и для государства. За беззаконным свержением Иова следовало столь же беззаконное избрание лжепатриарха Игнатия, подозреваемого в наклонности к католицизму[2]. Толпа иезуитов, вслед за Самозванцем, проникла в самое сердце России. Неотступно упрашивая его ввести Римскую веру, они в то же время, сколько могли, распространяли свое учение. Надежды их не сбылись; но пребывание их в Москве в такое время, когда Церковь была угнетена, когда каждый поступок царя и его любимцев оскорблял православие, когда на верховной кафедре восседал лжепатриарх, смотревший на все это равнодушно, должно было иметь на народные понятия вредное влияние. Не оно ли отозвалось позднее в частых покушениях на жизнь Петра? Вспомним, что в то время иезуиты проповедовали на Западе демократическое, революционное начало, господство народа, впервые ими провозглашенное, поджигали подданных к восстанию против государей, непокорных Церкви, и оправдывали цареубийство, как богоугодное дело.

---

[1] Такого рода предостерегательное увещание, признак тайной недоверчивости, встречается даже в Соборном определении об избрании Годунова на Царство. Оно оканчивается следующими словами: «Да не рекут нецыи: отлучимся от них, понеже Царя сами суть поставили; да не будет то, да не отлучаются; таково бо слово аще кто речет, неразумен есть и проклят». — Акты Арх. Экспед. т. II, 6.

[2] «Иов же, ведая в нем Римския веры мудрования, и пр.» — Кар., т. XI, прим. 378. Из Ростов. и Никон. лет. и из Степен. книги.

Кровавою местью кончилось царствование Самозванца. Партия, его низвергнувшая, присягнула Шуйскому; но не долго держался на престоле этот призрак царя. Другая партия его свергла и постригла. Во все продолжение этого периода, от смерти Бориса до свержения Шуйского, периода темного, исполненного измен и клятвопреступлений, Церковь играла страдательную роль. Личные страсти и интересы партий, сталкиваясь между собою, заслоняли ее. Наконец, явился достойный ее представитель, предназначенный на великое дело, Митрополит Казанский Гермоген, которого преследовал Лжедимитрий за мужественное сопротивление. Шуйский возвел его в сан патриарха, и долго он стоял за Шуйского, убеждая его врагов не преступать данной ему присяги. Но они взяли верх, и тогда Гермогену удалось удалиться из Думы[1]. Этим он отрешил себя и в лице своем всю Церковь от интересов партий и возвратил ей всю нравственную власть ее.

Боярская Дума избрала Владислава. Патриарх не ожидал добра от иноплеменника и католика и предлагал князя Василия Голицына или Михаила Романова. Но его не послушались. Все партии по-видимому мирились в избрании королевича; и так была сильна потребность восстановить верховную власть, что вся Москва присягнула Владиславу в одной надежде, что он обратится к православию. Гермоген, не желая преждевременным противодействием лишать Россию возможности выхода из ее бедственного положения, принимал присяги на Девичем поле; но он не разделял всеобщих надежд и внутренно решился, в случае отказа со стороны королевича креститься в нашу веру, отвергнуть его. Замечательны слова, которыми он встретил Салтыкова и Масальского: «Будет пришли вы в Соборную Апостольскую Церковь правдою, а не лестию, и будет в вашем умысле не будет нарушение православной, христианской вере, то буди на вас благословение от всего Вселенского Собору и мое грешное благословение; а будет вы пришли с лестию и нарушение будет в вашем умысле православной, христианской, истинной вере, то не буди на вас милость Божия и пречистыя Богородицы, и будте прокляты от всего Вселенского Собору...»[2]

Готовились отправить посольство в Польшу для ис-

[1] Акты Археогр. Экспед., т. II, 169.
[2] Кар., т. XII, пр. 612.

прошения Владислава на царство. В составлении посольского наказа Патриарх, как кажется, участвовал более, нежели в избрании. Послам велено было крепко стоять за следующие условия, из которых первое названо *большим* делом: Владиславу креститься в православную веру до приезда в Москву, позволить боярам и всей земле казнить смертию тех, которые своим малоумием похотят от Греческой веры отступить к Римской, не иметь с Папою переговоров, ни сношений о вере, ссылаться с ним, если будет нужно, только о делах политических [1].

С убедительною просьбою не склоняться ни на какие уступки, предосудительные для Церкви, Гермоген отпустил митрополита Филарета в Польшу. Но Сигизмунд медлил и хотел России для себя. Надежда со стороны Польши миновалась. Самозванцам уже не верили; Боярская Дума упала в народном мнении; все партии истощились и потеряли надежду на сочувствие и доверие к себе самим. И тогда предстала во всем величии Церковь, и в ней слились высокие интересы государства и веры. Только тогда она могла свободно подать голос, как Церковь, и быть услышана. Всеобщее народное восстание за спасение православия и за независимость отчизны началось на ее призыв [2]. И как резко в речах своих разнились от частных, мелких и бессильных партий те, которых двигала и соединяла бескорыстная любовь к вере. Нижегородцы писали к вологжанам: «Господам братьям нашим всего Московского государьства. Братия есми и сродницы, понеже от святыя купели святым крещением породихомся», и пр[3]. В другой грамоте встречаем следующее: «Толко коренью основанье крепко, то и древо неподвижно; толко коренья не будет, к чему прилепиться? Здесь образ Божия Матере, вечныя заступницы... и великие светилники и хранители, Петр и Алексей и Иона Чюдотворцы; или вам православным крестьяном то ни во чтож поста-

---

[1] Собр. Госуд. Грам. и Догов., т. II, 201.

[2] Из прекрасных, до нас дошедших грамот и отписок, которыми обсылались различные города и области с убеждением стоять до конца за веру и за Москву против литовских людей, видно, что слава первого бескорыстного порыва, первого восстания всей земли Русской принадлежит духовенству и простому народу, земским старостам, целовальникам, посадским людям и пр. Они умели обойтись без бояр; сами сложились между собою, сами подняли ополчение и избрали начальников. Так созрело в тишине благодетельное учреждение Иоанна Грозного, принесло плоды и отозвалось, никем не замеченное, в спасении России.

[3] Акты Арх. Эксп., т. II, 176.

вить?... У нас православных крестьян, вначале Божия милости и Пречистыя Богородицы и Московских Чюдотворцов, да первопрестолник Апостолныя церкви святейший Ермоген Патриарх прям, яко сам пастырь, душу свою за веру крестьянскую полагает несумненно, и ему все крестьяне православные последуют, и пр.»[1]

Итак, все взоры были устремлены на Гермогена; он был душою восстания и двигателем всей России. Ему одному повиновались. Бледная Боярская Дума с своими указами перед ним исчезала. Вот что писал об ней Ляпунов, от имени всего Рязанского ополчения: «Мы бояром Московским давно отказали и к ним о том писали, что они, прелостяся на славу века сего, Бога отступили и приложилися к Западным и к жестокосердным, на своя овцы обратились»[2]. Наше посольство в Польше, не видя под боярскими указами патриаршей подписи, не слушалось их; от имени Гермогена выдавались гонцам подорожные «для всей земли скорово, ратново дела[3]. К нему из городов присылались списки ратных людей[4].

Ополчение собралось под стенами Москвы, и тут уже присягали не чтить ни Владислава царем, ни бояр Московских правителями, а служить одной Церкви, до соборного избрания нового Царя. Между тем Гермоген до конца пострадал за веру, завещав начатый им подвиг архимандриту Дионисию, келарю Авраамию и другим. И святое дело восторжествовало. В живом сознании единства веры исчезли интересы партий; им удержалась Россия на краю погибели и спасена ее политическая независимость и целость. Итак, то самое начало, под сению которого возникло и органически разрослось государство, единство веры, выражаемое Церковью, и в этот раз не изменило; оно вынесло Россию из ужасного кризиса междуцарствия.

Единодушным избранием Михаила Феодоровича порядок был восстановлен. Произвол партий, порожденных безначалием, уступил законному действию верховной власти; но еще долго отзывались бедствия междуцарствия. Казна была истощена, города, села и монастыри опустошены; часть жителей перебита, шайки казаков рыскали повсюду и грабили для себя, а война с Польшею

---

[1] Акты Арх. Экс., т. II, 176, 188 и другие.
[2] Акты Арх. Экс., т. II, 176.
[3] Кар., т. XII. пр. 684.
[4] Акты Арх. Экс., т. II, 181.

и Швециею все еще продолжалась. При этих трудных обстоятельствах, порядок управления должен был измениться. Новоизбранный царь призвал к содействию все чины и сословия, ибо общее дело требовало совокупных усилий и чрезвычайных пожертвований. В первые годы царствования Михаилова, Соборы и Земские Думы следовали одни за другими почти беспрерывным рядом. Можно сказать, что Дума, избравшая Михаила, долго не распускалась и оставалась вокруг него, как живое, постоянное свидетельство единодушного, всенародного его избрания. После стольких неудачных избраний, такое свидетельство было необходимо.

Все важнейшие меры для восстановления порядка были принимаемы на Соборах и Думах и издаваемы в форме всемирных приговоров и соборных определений. Духовенство, как первое государственное сословие, принимало в них самое деятельное участие. От имени митрополитов, епископов и всего священного чина посылались грамоты к богатым гостям с требованием займа для уплаты жалования войску, к атаманам и всему казачьему войску, все еще воевавшему по-своему и для себя, с увещаниями действовать для общей пользы против Заруцкого и Марины[1].

Этот благодетельный союз государства и Церкви еще более скрепился, когда возведен был Филарет на степень Патриарха. Отец Михаила «по плотскому рождению и по духовному чину», как говорится в грамотах того времени[2], был постоянным помощником и советником юного Царя и разделял с ним тяжелый труд управления. Последний ничего не определял, особенно в делах внутренних, не *усоветовав* с Патриархом. Так, по совету последнего, предписана была новая перепись городов и сказано в грамоте: «чтобы нам и отцу нашему богомолцу Филарету Микитичу всякие нужи и тесноты и недостатки были ведомы»[3]. В другой грамоте, ответной к воеводе Шейну, встречаются следующие слова: «писали есте к нам и ко отцу нашему, к Великому Государю Святейшему Патриарху, и пр.» [4], из коих видно, что даже отписки о военных действиях писались на имя Царя и Патриарха. Точно так же и челобитные от светских лиц, напр., «Государи смилуйтеся,

---

[1] Акты Арх. Экспед., т. III, 23,25 и пр.

[2] Акты Арх. Экспед., т. III, 109.

[3] Акты Арх. Экспед., т. III, 105. Замечательно, что Филарет один из всех патриархов наших именовался, подобно Царю, по имени и отчеству.

[4] Акты Арх. Экспед., т. III, 230.

пожалуйте»[1]. Часто попадаются следующие формулы: «указали мы и отец наш... Государь и свят. Государь Патриарх указали»[2]. Это отношение, основанное на указах кровных Царя к Патриарху, возвысило все вообще духовенство. Из юридических памятников видно, что оно пользовалось в то время особенным уважением. Мы приведем в свидетельство одно место из Царской грамоты к воеводе Мезецкому о порядке сношений с шведским начальством по делам православного духовенства. Царь предписывал воеводе переписываться с маршалком, а не митрополиту; ибо «он (митрополит) человек духовной и чину великаго, и ему с иноземцы ссылаться непригоже»[3].

Филарет Никитич стал употреблять постоянно титул Великого Государя.

Права духовенства не изменились. Жалованные, тарханные и несудимые грамоты, данные монастырям и святителям, по древнему обычаю представляемы были Михаилу, который переписывал их на свое имя с большими подробностями и с некоторыми исключениями. Напр., церковные земли не платили пошлин и не исправляли повинностей, опричь ямских денег и стрелецких, хлебных запасов и городового и острожного дела, и пр.[4] В случае войны, собирались даточные люди. Монастыри, опричь духовных дел, ведались в Приказе Большого Дворца[5].

Судопроизводство патриаршее распространилось в 1625 г. по совету и по прошению В. Государя и Патриарха Филарета Никитича и по указу Михаила Феодоровича, все монастыри, соборные церкви, ружные и приходские храмы, находившиеся в городах и десятинах Патриаршей области (опричь митрополичьих и архиепискуплих и епискуплих десятин), и которые, во всех делах, кроме духовных, ведались в Приказе Большого Дворца, поступили под непосредственное управление, ведомство и суд Патриарха, кроме татьиных, разбойных и кровавых дел, с правом налагать и собирать дань и оброк[6]. На патриарших, дворовых и приказных людей, детей боярских и

[1] Акты Истор., т. III, Дополн. к Судебнику.

[2] Акты Арх. Экспед., т. III, 225.

[3] Акты Арх. Экспед., т. III, 111 и пр.

[4] Акты Арх. Экспед., т. III, 139; Акты Истор. т. III, 108 и другие.

[5] Акты Истор. т. III. Когда основан был Дворцовый Приказ, определить трудно: при Иоанне IV или при Феодоре?

[6] Акты Арх. Экспед., т. III, 164, 178 и пр.

всяких чинов людей, которые живут в патриарших в домовых вотчинах, суд давался только на патриаршем дворе, и судил сам Патриарх. Этой привилегией пользовались исстари наши Митрополиты и Патриархи, как видно из слов, встречающихся в боярском приговоре: «При прежних Государех ни в которых приказех на них суда не давывали, а судили их на Патриарше Дворе, что судные дела слушает и указывает Патриарх»[1]. Но, по восшествии своем на престол, до возведения Филарета в сан Патриарха, Михаил Федорович отменил этот порядок, ибо не было Патриарха: «По нашему указу, ведали их (патриаршии владения) судом и управою, кроме духовных дел, во всяких делех в Приказе Болшого Дворца»[2]. Потом он снова установил прежний порядок.

Вместо суда смесного, тяжбы между лицами духовными или подвластными духовенству и мирскими людьми судились всегда в том Приказе, ведомству которого принадлежал ответчик; следовательно, духовные лица и церковные люди в приказе Большого Дворца или на Патриаршем Дворе. Ответчик, сняв с себя обвинение, имел право тут же, *не сходя с места, искать встрешно на истце*[3].

Около этого времени часто упоминается о Патриаршем Разряде и о Патриаршем Дворцовом Приказе. Вероятно, основание их восходит к учреждению Патриаршества, хотя с достоверностью определить этого, кажется, нельзя. В последнем сидел боярин, которого в своих грамотах Патриарх называет своим и государевым боярином. Последнее — вероятно потому, что он назначался царем, а может быть, и потому, что самый дворцовый или казенный Приказ Патриарший назывался также Государевым[4].

Но отношение Патриарха Филарета к царю, и в их лице Церкви к государству, как основанное на родстве и условленное временным состоянием России, не могло остаться навсегда, быть отношением постоянным. Новая династия утвердилась на престоле; внешние войны и внутренние беспорядки прекратились; и тогда вопрос о том, какое место Церковь должна занимать в государстве, как

[1] Акты Истор. т. III, 92, стр. 111.
[2] Акты Арх. Экспед., т. III, 164.
[3] Там же.
[4] Акты Истор. т. III, 92; Акты Арх. Экспед., т. III, 198, 226.

может быть определено юридически их взаимное отношение, этот вопрос, так сильно занимавший Иоанна Грозного, но на время задержанный в своем живом развитии бурею междуцарствия, двинулся вперед к своему разрешению.

Еще в XVI ст. на Стоглавом Соборе Иоанн Грозный имел, как кажется, мысль привести в полное согласие закон государственный и закон церковный и составить из них один кодекс. Дело, им начатое, продолжалось изданием Уложения. В 1640 году, в третье лето своего царствования, Алексей Михайлович, «советовав со всем священным Собором и говорив с Боярами и Думными людьми», определил изложить общим советом собрание законов, «чтобы Московскаго Государства всяких чинов людем от большаго до меньшаго чину, суд и расправа была во всяких делех всем равна». Первым элементом вошли в Уложение статьи, пристойные к государственым и земским делам, из правил Апостольских и Святых Отцов и из градских законов Греческих Царей. Мы выпишем из Уложения статьи, содержащие в себе новые учреждения относительно Церкви, и не будем упоминать о тех, в которых подтверждается старый порядок.

Глава первая: о богохульниках и церковных мятежниках: иноверцев и православных, возлагающих хулу на Бога, Божью Матерь, на Крест или Святых угодников, обличив, казнить, сжечь. Нарушителей благочиния в Церкви во время службы казнить смертью, без пощады. Оскорбляющих Святителя во время службы предавать торговой казни.

В главе десятой, о суде, исчисляются наказания за бесчестие и обиды, наносимые духовному чину. Род и степень наказания условливается саном оскорбленного, от Патриарха до простого ключаря, и оскорбителя, от боярина до дворового человека. Напр., «будет Боярин или Окольничий или Думный человек обесчестит словом Патриарха, то виноватого отослати к Патриарху головою». В других случаях определялась денежная пеня, тюрьма, торговая казнь, и пр. Всякое вообще оскорбление святыни наказывалось строжайшим образом. Государственная власть, вооруженная всею беспощадною строгостью закона, является здесь оберегающею внешнюю сторону Церкви, ту, которая, проявляясь в сфере самого государства, одна подлежит ему — чин священнодейст-

вия и личность служителей Церкви.

Глава двенадцатая посвящена суду патриаршему. Против прежнего порядка вновь внесена только одна статья. В случае неправого решения или подкупа патриарших приказных людей осужденный ими имел право бить на них челом Государю, и дело переносилось из Патриаршего приказа в Боярскую Думу и к Государю. Через это суд патриарший терял характер независимости и становился подчиненным верховному государственному суду. Само собою разумеется, что это касалось исключительно дел гражданских, а не духовных. Последние решались святителями совершенно независимо, без всякой апелляции, без участия мирских людей. Суд святительский не входил и не должен был входить в сферу государственного, светского судопроизводства. Замечательно, как в нашей древней России, до Петра, строго выдерживалось это различение, не вследствие юридического закона, а само собою, силою обычая.

Глава тринадцатая посвящена Монастырскому приказу. Это новое учреждение ведет свое начало от Уложения. Оно заменило Дворцовый приказ для дел гражданских (во всяких истцовых исках), касавшихся духовных лиц, церковных людей и церковных имений (за исключением Патриаршей области). По челобитью стольников, стряпчих, дворян, гостей, городовых и посадских людей Царь Алексей Михайлович отделил это ведомство от Дворцового приказа и основал для него особенное присутственное место, в котором также сидели светские лица. По желанию истца, если он был светского звания, позволялось, вместо веры и жеребия, переносить дело на суд к духовным властям и там судные дела вершить.

В главе четырнадцатой статьи о крестном целовании извлечены из канонического права.

В главе семнадцатой повторен Указ Иоанна IV о запрещении монастырям и духовенству принимать вотчины по душам и прибавлено к этому, чтобы постригшиеся вотчинами своими не владели.

В главе девятнадцатой, о посадских людях, предписано все слободы патриаршии, митрополичьи, владычные, монастырские, боярские и пр., в которых жили торговые и ремесленные люди, не платившие государственных податей и не служившие служб, взять со всеми людьми за Государя в тягло и в службы, кроме кабальных людей,

недавно поселившихся в слободах; последних свести на свои дворы. «А впредь, опричь Государевых слобод, ничьим слободам на Москве и в городех не быть». Это было распространено и на слободы, окрест Москвы стоявшие, и на всех церковных людей, поповых детей, дьячков, пономарей и проч., занимавшихся торгами и промыслами. Поводом к этому указу была челобитная, поданная Царю стольниками, стряпчими, дворянами Московскими, городовыми дворянами, детьми боярскими, гостями и торговыми людьми, о беспорядках, мятежах и притеснениях в их торговых промыслах от слобод и пашен, устроенных Патриархом, митрополитами и боярами, на государеве искони вечной земле. Служилым и тяглым людям тяжело было соперничествовать в промыслах и торговле с людьми, не записаннными в тягло и уволенными от службы. Население слобод патриаршими и боярскими людьми считалось злоупотреблением, как видно из слов: «не строй на государеве земле слобод и не покупай посадской земли»[1].

Собственно святительскому суду, совершенно независимому от гражданского суда, кроме других, подлежали следующие особенные случаи: беглые холопы, постригавшиеся или поступавшие в белое духовенство (Гл. XX, 67), безнравственные поступки господ с рабынями (Гл. XX, 80), отступничество (Гл. XXII, 24). Замечательно, что иноверец, переманивший православного в свою веру, подвергался градской казни, сожжению. Напротив того, православный, переменявший веру, подлежал суду Церкви исключительно[2].

Кроме статей, вошедших в состав Уложения, замечательны еще два указа, относящиеся почти к тому же времени. В 1645 году били челом Государю дворяне и дети боярские всех городов, обедневшие на службе, на духовного звания и светских сильных людей, сманивавших на свои вотчины их крепостных людей[3]. Вследствие этого Царь указал и бояре приговорили: «послать в Московский уезд и во все города стольников и дворян добрых, отписать в дворцовых, патриарших, митрополичьих и монастырских землях, также в вотчинах боярских околь-

---

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 36.
[2] Уложение по изд. 1796 года.
[3] Акты Арх. Экс., IV, 14. Эта челобитная и другие подобные показывают, как, несмотря на указ о прикреплении крестьян к земле, мелкопоместные терпели от богатых владельцев. Этим, кажется, уничтожается сомнение, точно ли в пользу первых издан этот указ.

ничьих и пр. всех посадских и всяких ремесленных торговых людей, живущих на дворничестве, бобылей, бобылек и т.д.» Отписку велено делать со всевозможною строгостью. Три года спустя били челом всея Русии стольники, стряпчие, дворяне Московские, и из городов дворяне, и дети боярские, и гости, и посадские, и все выборные люди от всея земли, чтобы Государь приказал взять на себя все вотчинные церковные земли, неправо приобретенные со времен Иоанна IV, вопреки его указу, повторенному Феодором Иоанновичем. По этому случаю Царь указал выписать в Поместном приказе, сколько со времени Иоанна IV пожаловано Церкви вотчин, сколько куплено с разрешения и пр., с подробным исчислением деревень, дворов, и эту выписку подать вскоре[1].

Все эти законы, учреждения и указы, относящиеся к началу царствования Алексея Михайловича, издавались по приговору Боярской Думы или же были прямыми ответами на челобитные целых сословий.

Но в то время как Царь ограничивал, для общей пользы государства и согласно с требованиями большинства, права духовенства, он сам готовил себе сильное, неожиданное противодействие в лице человека, который должен был за них вступиться.

Суждено было патриаршеству, перед его падением, развернуться всею полнотою сил, дотоль в нем сомкнутых, и проявить, какое, никем не угаданное могущество заключалось в этих словах: «Великий Государь и Патриарх всея Руси». До тех пор Россия сама не знала, что значил для нее Патриарх. Высокое, но темное понятие о нем таилось в глубине народного убеждения; но оно не проявлялось. Не было человека, который своею личностью и своими притязаниями сравнялся бы с этим понятием и мог бы его принять в себя и осуществить. Наконец этот человек явился; явился этот идеальный Патриарх, и так срослось понятие о патриаршестве с его именем, с его образом, что необходимое падение этого лица сделало необходимым падение самого патриаршества.

В 1605 году родился Никон. После немногих лет, проведенных им в мире, сильное призвание к уединению и молчаливым подвигам иночества повело его на отдаленный остров Ледовитого моря, в Анзерский скит. Та сфера, в которой судьба указала ему родиться, не могла удовлетворить и удержать его; внутренняя жизнь, углубление в

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 33.

самого себя представляли ему более высокую и более достойную деятельность; в нем самом лежало бесконечное, и он погрузился в него и надолго закрылся для людей.

Годы, проведенные им в безмолвии и уединении, имели сильное влияние на его развитие. В это время он вполне, со всех сторон и навсегда определился. Он стоял один, разобщенный с миром, на берегу Ледовитого, пустынного моря; свободно, ничем не остановленные взоры его погружались в бесконечную даль, и мысль его, подобно взорам, привыкла стремиться, не зная препятствий, развиваться из самой себя, строго и отвлеченно от мира явлений. Уединенною жизнью, размышлением и постом Никон убил в себе личные страсти, он сделался вполне властелином самого себя; чуждая порывов и увлечения, воля его покорствовала мысли и, как она, неумолимая и непреклонная, стремилась прямо к указанной ей цели.

Такая приготовилась и созрела личная сила, никем не ведомая, на самом краю России. Много лет спустя судьба вызвала Никона на другое поприще; богатая внешняя деятельность перед ним открылась; его окружили и обдали со всех сторон готовые отношения, закоренелые понятия и условные требования; но Анзерский отшельник их не признал. Он привык ни во что не ставить действительность, которую он узнал так поздно, и посреди царского двора, в совете царском, на патриаршей кафедре он остался тем же Анзерским отшельником. Мысль и воля его сохранили ту же непреклонность, тот же характер отвлеченного, только изнутри условленного стремления. Он составил себе отвлеченное понятие о своем призвании: оно легло в глубину его духа, и тогда уже ничто, никакая преграда, никакой урок жизни не мог изменить его убеждения или подвигнуть его на уступки. Вся жизнь патриарха Никона, все его слова и дела были строгим проявлением его понятия о патриаршестве.

Совершенную противоположность Никону составлял Алексей Михайлович. Не одаренный резкою личностью, он весь определен был извне своим временем, своим окружением, верно отражал в себе все понятия, сочувствия и предрассудки той эпохи и легко поддавался чужим влияниям, внушениям близких к нему людей. Но он был Царь, высоко сознавал величие своего сана, носил его с достоинством и любил проявлять его внешним непос-

редственным образом в торжественных церемониях, которыми так обильно его царствование. Понятно, как при встрече этих двух личностей, личность Никона должна была покорить личность Царя.

Это случилось при первом их свидании. Никон приезжал в Москву по делам монастыря, и Царь не хотел отпускать его назад. Он полюбил его беседу, открывал ему свою душу, советовался с ним и мало-помалу поддавался его неотразимому авторитету. Памятниками этих первых отношений остались два собственноручных письма Алексея Михайловича к будущему Патриарху, в то время митрополиту Новгородскому. Тот самый Царь, которого слово, по его же выражению, «было добре страшно и делалось без замотчания», которого иностранцы описывают нам во всем блеске царского величия и царской недоступности, этот Царь смиренно преклоняется перед монахом, которого он сам вывел из неизвестности, с благоговейным страхом отдает ему отчет в своих делах и помыслах и с ребяческой робостью извиняется и просит прощения в мнимых проступках.

Вот начало первого письма:

«От Царя и В.К. Алексея Михайловича всеа Русии, великому солнцу сияющему, пресветлому богомолцу и преосвященному Никону, Митрополиту Новгородскому и Великолуцкому, от нас, земнаго Царя, поклон... Да не покручинься, Господа ради, что про Савинское дело не писал к тебе, а писал и сыск послал к келарю: ей, позабыл, а се в один день прилучилося все отпуски, и к тебе Святителю, и к ним, и к Василью Босому, и в Савинский монастырь, к Алексею про казначея, а я устал. И ты меня, Владыко Святый, прости в том: ей без хитрости не писал к тебе, а им велел тебе же поднесть прочесть не роспечатавши, чтоб было ведомо тебе Святителю, а тебе пожаловать, прошения нашего не презрить, прочесть у них с милостию... а подписал многогрешный Царь своею рукою».

В другом письме Царь взывает к Никону: «О возлюбленный мой любимиче и содружебниче, святый владыко! Моли за мя грашнаго, да не покроет мя тимения глубины грехов моих, твоих ради молитв святых»..., извещает его о кончине великаго господина кир Иосифа и зовет Никона «обирать на Патриаршество именем Феогноста[1] а без тебя отнюдь ни за что не примемся».

---

[1] Следовательно, тогда еще Царь не имел намерения возвести Никона.

В статейном списке Алексей Михайлович описывает подробно последние дни Патриарха Иосифа, свои свидания с ним и говорит, обращаясь к Никону: «И ты меня грешного прости, великий Святитель и равноапостолом и богомолец наш преосвященная главо, в том, что яз ему не воспомянул о духовной, и кому душу свою прикажет, и что про келейную казну прикажет и не воспомянул; для того в том прости, Великий Святитель...» и далее о том же: «и ты меня, великий Святитель, для Христа прости мое согрешение... ей, не с хитрости сие дело сотворилося». Эти извинения и просьбы повторяются несколько раз в письме. Далее, рассказывая, как он перебирал казну и имение Патриарха, делал опись и сам запечатывал, Алексей Михайлович пишет: «да и в том меня, Владыко Святый, прости: не много и я не покусился иным судам (сосудам), да милостию Божиею воздержался и вашими молитвами святыми: ей, ей, Владыко святый, ни маленкому ничему не точен, и т.д.»[1]

Видя такую неограниченную преданность Царя к Никону, духовенство и престарелый Патриарх Иосиф негодовали; бояре между собою перешептывались на Царя и говорили: «николи де такого безчестия не было, что ныне Государь нас выдал митрополитом». Царь все это слышал, и эта молва сильно его озабочивала; но его любовь и высокое благоговейное уважение к Никону преодолели и, ради его, может быть, в единственный раз во всю свою жизнь, он поступил по-своему, вопреки общему желанию, и возвел Никона на патриарший престол. Никон предчувствовал, что многие препятствия и неминуемые столкновения встретят его при осуществлении того понятия о патриаршестве, которое он себе составил и от которого отступить он не мог; долго он отклонялся от предлагаемого ему сана, наконец сдался, но не прежде, как истребовав от Царя полной свободы на устройство дел церковных и безусловного повиновения. Этот договор

[1] Эти замечательные послания, в которых так живо предстает то время, напечатаны в Акт. Арх. Экспед., т. IV, 57. Да позволено нам будет выписать из них еще одно место. В 1625 году Алексей Михайлович писал к Никону, что один из дьяков Иосифа передал ему следующие речи усопшего Патриарха: «переменить меня, скинуть меня хотят, а будет де и не отставят, и я де и сам за сором об отставке стану бить челом». На это царь замечал: «а у меня и отца моего духовного, Содетель наш Творец видит, ей, ни на уме того не бывало, и помыслить страшно на такое дело; прости, Владыко святый, хотя бы и еретичества держался, и тут мне как одному отставить его без вашего собору?» Девять лет спустя собор действительно собирался на самого Никона.

позднее поставлен был Никону в обвинение.

Мы не станем описывать дел и подвигов Никона в управлении церковном и государственном, ибо и второе Царь, в свое отсутствие, поручал ему; оставим в стороне книжное исправление, строгие меры, принятые для духовенства, а покажем только, в какое отношение Никон хотел поставить духовную власть к светской, Церковь к государству.

Из всех дел и слов Никоновых, до нас дошедших, усматривается его двойственное стремление: отрешить безусловно церковные владения, управление ими и судопроизводство в них от всякой подчинености верховной власти, изолировать их в государстве; другими словами: гражданские права духовенства, как сословия, возвести на степень существенных прав самой Церкви, и в то же время в области Церкви всю власть сосредоточить в своих руках, водворить монархическое начало. Эти две цели клонились к одной, главной: возвести Церковь на степень самостоятельного государства в государстве. Поэтому все предшествовавшие учреждения (которыми цари ввели управление церковными имениями в состав общего государственного управления, подчинив его своему надзору, нисколько, впрочем, его не стесняя), н.п., Монастырский приказ и пр., Никон считал беззаконным вмешательством в судопроизводство церковное. Расписание церковных имуществ, предписанное Алексеем Михайловичем, возбуждало в нем негодование. Наконец пошлины, которыми были обложены церковные земли, и обязанность во время войны выставлять даточных людей казались ему нарушением существенных прав Церкви.

Вот что пишут об этом в своей отписке посланные допрашивать его по доносу Бобарыкина: «И Патриарх говорил: обиды де ему от вас Великаго Государя такия, что будто вы, Великий Государь, закону Божию не исполняете и в духовные дела и во святительские суды вступаетеся, а делают де всякия дела в Монастырском приказе и служить де нас заставливают. И мы, холопи твои ему говорили: что вы, Великий Государь, ваше Царское Величество, Государь благочестивый, законы Божии храните и в духовные дела и во Святительские суды не вступаетеся; а Монастырский приказ учинен при прежних Великих Государех и Патриархах, а не вновь для расправ мирских обидных дел (прежде он существовал, как ве-

домство Приказа Большого Дворца); а даточных людей сбирают и поборы с монастырских крестьян емлют для избавы православных христиан от нашествия иноплеменных, а не для прибылей и корысти; а издавна в окрестных христианских государствах бывало, что во время неприятельского наступления и утвари церковныя на жалованье ратным людям иманы, а он вам, Великому Государю, с своих вотчин вспоможенья никакого не чинит, а те вотчины пожаловали вы ж, Великий Государь, а неправды всякия учал чинить он Никон, будучи на Патриаршестве, преобидя Божии законы, учал вступаться в Ваши Государевы во всякия царственныя дела и в градские суды, и учал писаться Великим Государем, и памяти указныя в Приказы от себя посылать и дела всякия, без вашего В.Государя указа, из Приказов имал и учал многим людям чинить обиды, вотчины отнимать и людей и крестьян беглых принимать и всякия обиды чинить, и тебе В.Государю о тех его обидах многое челобитье, и то он делал не архиерейски, противно предания святых Отец»[1].

Другого рода обвинения встречаются в грамоте известительной о низвержении Никона: «яко анафематствова поместные архиереи без всякаго изречения и испытания. Архиереа низверже един сый, ни единаго сотвор поместнаго Собора и сошествия, на нем же подобало бы объявити онаго погрешения». Приписывали ему также жестокие и произвольные наказания, будто бы нанесенные им духовнику его[2]. Наконец, много значат те слова, которыми он встретил Иосифа, архиепископа Астраханскаго, им поставленного, и который пристал к его врагам: «помнишь ли де ты, бедный, свое обещание? Обещался де ты и Царя не слушать, а ныне де ты говоришь, нечто де тебе бедному что дали?» Таким образом Никон вооружил против себя и государственную власть и духовенство.

Вопросы, предложенные вселенским патриархам и по которым хотели осудить Никона, также касаются двух пунктов: отношения Царя к Патриарху и отношения Патриарха к епископам.

К первому пункту относятся следующие вопросы:

«Что есть Царь?.. Должны ли суть вси весьма, паче же местный епископ, или Патриарх, повиноватися и послу-

---

[1] Собр. Гос. Грам. и Договор., т. IV, 34 и 35.

[2] Собр. Гос. Гр. и Дог., т. IV, 53.

шати царствующаго Царя по разуму и вещи благодостойны, так быти ли единому началу или ни?..» Вот как определительно и резко поставлен был вопрос. До этой последней крайности довел его Никон. «Аще праведно есть или потребно, да Патриарх веру даст к Царю в писании, и тако стяжет писание от него?.. Аще может кто, в некоторой епархии сущи, истязати от Царя, да в ней властвует?.. Аще Царь повелевает что, яко устав и крепость да будет?»

На эти вопросы даны были следующие ответы: «Царь есть Господь всех; зане приемлют от него вси подданнии дары, наказания же киим ни есть образом противящиися ему (се есть): аще обрящется некто, иже противляется ему, аще бы был убо кто церковник местом превосходящий... От сих познавается единаго Царя Государя быти и владычествующа всея вещи благоугодныя[1], Патриарха же послушлива ему быти, яко сущему в вящшем достоинстве и местнику Божию, и яко никоим обычаем не подобает хотети и делати в вещех мирских, еже противно видится быти царскому разумению... Апостолу гласящу: *вся по чину быти*. Кий бы чин сохранен был, аще бы Патриарх истязал в писаниях, паки писания от Царя и от малосущей вещи, зане Царь есть яко твердь народов? Аще бы нечто таковаго прилучилося, сугубыя бы начальства были во единой монархии, равныи себе самим... сугубым убо сущим начальством, не покоряющимся себе, паче же разнствующим между собою сущим, тамо и вражда пребывает, идеже убо вражда, тамо и соблазн... [2]. Аще кто, сущий во епархии, истяжет от Царя, да власть (разум. светскую) имать в своей епархии, сицевый вручается святотатству, не бы аще Царь волею поставил его власть имуща [3]... Никто же кую волю имать воспротивится Царскому повелению, зане собою закон есть, аще бы убо и церковный настоятель, или аще бы рекл Патриарх»...

[1] Русский перевод в этом случае неверен или недобросовестно сделан. В греческом подлиннике сказано: Βασιλέα Κύριον εἶναι καὶ ἐξουσιαστὴν παντὸς πολιτικοῦ πράγματος μόνον, т.е. во всяком деле государственном, мирском, а «не всея вещи благоугодныя», что и не ясно. Такая же неточность в переводе другого места. В подлиннике стоит: ὑπακούειν καὶ ὑποτάσσεσθαι τῷ ἡγεμονεύοντι Βασιλεῖ, κατὰ πάσας τὰς πολιτικὰς ὑποθέσεις καὶ κρίσεις, а не «по разуму и вещи благодостойной».

[2] Если это обязательство относится к той клятве, которую Никон взял с Царя перед своим поставлением, то упрек несправедлив; ибо он заключал с Царем условие, еще не будучи Патриархом, и Царь властен был принять его или отвергнуть.

[3] Так и было. Не сам ли Алексей Михайлович призвал Никона к участию в гражданском управлении?

Другие вопросы, как мы сказали, касались власти патриаршей над прочими епископами:

«Аще может кий ни есть Епископ или Патриарх или иний, таковыми церковноимянованием нарицающийся, отлучити кая ни есть восхотели, свойственных ради вещей, и тако отлученных быти Богу мерзских, или отлучаяй кроме истиннаго суда, есть виновен правилом?» В ответе сказано: «Тии, иже неразсудно и безстудно зло рекут, или отлучают некаго архиереи, не токмо злоречения или отлучения приемлют возвращшееся на ся, но достойни суть наказания»... В случае такого нарушения церковных правил, всякий епископ, хотя бы он был митрополит или Патриарх, подлежит суду местных епископов, ему подчиненных. «Аще же той, иже поречен есть о некоих винах, сотворит пренесение в вышший суд, сей вышний суд есть престол Константинопольский, от него же крайний суд имать быти ожидан. Аще ли же и ини Патриарси купно с Константинопольским согласятся, никоего уже более тогда очищения остается места, о них же порицается».

«Может ли Митрополит или Патриарх и нарицатися начальный иныя неподлежащия его престолу епархии?» «Может ли архиерей иждивати приходы по своему хотению, и тем здати монастыри, или вселяти новые места?» На эти вопросы и на многие другие, касавшиеся удаления Никона из Москвы и его возвращения, считавшегося произвольным, даны были отрицательные ответы, не в его пользу[1].

Другие обвинения, воздвигнутые против него, очевидно внушены личною ненавистью и носят признаки самой грубой клеветы. Так, напр., ему ставили в осуждение титул Великого Государя, будто бы им усвоенный и приличный только светскому властителю, тогда как известно, что Иов употреблял его иногда, Филарет постоянно, а Никон получил его от самого Царя. В числе обвинений встречается и следующее: будто бы Никон не признавал многих Соборных постановлений, вводил в Церковь «необыклые чины и пременял постановленныя узаконения», тогда как одною из главных причин недоброжелательства к нему нашего духовенства были его ревность к благочинию и строгое преследование всех нововведений и злоупотреблений. В Соборном акте о низвержении Никона некоторые статьи доходят до неле-

[1] Собр. Гос. Гр. и Дог., т. IV, 27.

пости, н. п., «устрояя новые монастыри, обаче с неподобающими славами и суетными именованьми, Новым Иерусалимом нарицая и Голгофою, Вифлеемом и Иорданом, ругаяся Божественным и глумяся Святым, прославляя себе Патриархом Новаго Иерусалима, похищая разбойнически; и аще была бы ему сила, отъял бы и третию часть царства»[1].

Вообще, в этой многосложной и великой тяжбе Царя с Патриархом, правда и неправда, действительные вины Никона и клеветы, на него взнесенные, важное и ничтожное, так перемешано и сбито, что, вероятно, никогда уже она не предстанет во всей ясности и строгости.

Может быть, к свержению Никона не было достаточных причин; может быть, он мог бы получить разрешение от бесстрастных судей; но не менее того, стремление Никона, мысль, которую он преследовал, но не успел осуществить, и которой современники и обвинители его не могли узреть ясно и очистить от мелких обстоятельств, эту мысль нельзя не осудить, как противную духу Православной Церкви.

Никон хотел для Церкви независимости от государства в самом государстве, для Патриарха — власти неограниченной, самодержавной, вообще замыслы его клонились к тому, чтобы основать в России частный, национальный папизм. Эту мысль ясно выразила школа Никона. Но в Православной Церкви она была явным противоречием духу нашей Церкви; поэтому попытка осуществить ее не имела успеха, не могла и никогда не возможет получить его. Об этой логической, необходимой невозможности да позволено нам будет сказать несколько слов.

Частная отрасль Вселенской Церкви, Церковь в каком бы то ни было народе, может существовать, как независимое государство в государстве, только при одном условии: если вся Вселенская Церковь или Церковь вообще, отвлеченно от всякого национального определения, образует отдельное самобытное государство; если, хотя и рассеянная по лицу всей земли, она управляется таким лицом, которое, будучи ее главою, есть вместе независимый монарх. В таком случае, все частные Церкви, где бы они ни были, повинуются ему, ему одному, и образуют с ним одно неразрывное, внешнее целое. Так было в католицизме. Папа был главою Вселенской Церкви и вслед-

[1] Собр. Г.Г. и Д., т. IV,, 53.

ствие этого был независимым Государем. Поэтому, каждая отрасль Церкви, как то: Церковь галликанская, испанская и пр., могли не признавать себя подчиненными государственной власти короля французского и испанского. Они имели своего государя — Папу. Каждый епископ, как его подданный, переставал быть подданным своего государя.

Но в православном мире, где нет церковного государства, где Церковь Вселенская не изъявляла притязания быть отдельным государством, не может изъявлять его и частная Церковь; ибо, как Церковь Русская или Греческая, точнее — как Церковь в России или Греции, как Церковь под определением известной национальности, она необходимо подчиняется этой национальности, сознающей себя в государстве.

Вот почему, рано или поздно, Никон необходимо должен был пасть. Впрочем, если в этом отношении стремление его и подвергается осуждению, как стремление католическое, мы, однако же, никак не хотим сказать через это, чтобы сам Никон был под влиянием Западной Церкви и чтобы деятельность его была умышленным подражанием папизму. Это тем менее вероятно, что Никон является везде ревностным противником западных мнений. Он отвергал Восточный Номоканон, если только это правда, потому только, что он был напечатан в Западных странах[1]. В письме к восточным патриархам сам он называл Алексея Михайловича Латиномудренником и с горестью признавал, что «как Царь, так и Синклит и вся Российская Церковь в латинские догматы и учения жалостно ввалилася»[2].

Может быть, сознание этого пагубного влияния и других нововведений в церковных обрядах (особенно упадка нравственности в духовном сословии), при сильном желании искоренить и исправить все это зло, было единственным, высоким побуждением Никона к исканию неограниченной власти. Может быть, он не надеялся без нее совершить своих предприятий ко благу Церкви.

Как бы то ни было, но современники и потомки его, последователи и враги Никона, понимали его не так. Для тех и для других деятельность его получила значение попытки в духе папизма, и долго наше духовенство оправдывало примером великого Патриарха свои власто-

---

[1] Собр. Г.Г. и Д., т. IV, 53.
[2] Там же.

любивые мечтания.

Собор, осудивший Никона и поставивший на его место Иоасафа, ограничил права Патриарха, так значительно распространившиеся, уничтожил сосредоточенность власти в руках одного и строго определил отношения верховного пастыря к другим епископам. Определения этого Собора были повторены и дополнены Собором русских епископов в 1667 году при Иоасафе и Собором 1675 года при Иоакиме.

По указу святейших патриархов, определено ведать в Патриаршем разряде дела собственно патриаршей области, по церковному управлению: выдавать благословенные грамоты на строение церквей, настольные и отписные духовным лицам, посвящаемым Патриархом, и пр.; судить во всяких делах весь церковный и монашеский чин; допрашивать по памятем весь церковный и монашеский чин; дела о наследствах; дела семейные; жалобы рабов на господ; нарушение нравственности; отношения духовных отцов к духовным детям; противозаконные браки; разводы; усыновления и пр.; выдавать зазывные и судимые грамоты челобитчикам, живущим в Москве, на людей духовного чина, живущих в других епархиях, в том случае, если епископов тех епархий не было в Москве[1].

Благоусмотрением Царя и по совету со святейшими патриархами определены статьи о судопроизводстве над духовными лицами в делах уголовных. Духовного чина людей, обвиненных в уголовном преступлении, допрашивал закащик священного чина в присутствии сыщика (светского). А без закащика сыщику не допрашивать. Закащику сидеть свыше сыщика, «для того что он духовнаго и священнаго чина». За оговоренными на допросе духовного чина людьми «посылать сыщику по той язычной молве, и дорогою везти с великим бережением и никакой налоги им не чинить». Обличенных в уголовном преступлении посылать к архиереям, кто к чьей области принадлежит, и если архиерей кого из них отлучит от священства и отошлет к сыщику, то «чинить им указ, как мирским людям, по Уложению». Вообще никакое лицо духовного звания не могло быть судимо без согласия и участия духовной власти. Запрещено было священного и монашеского чину людям держать лавки и заниматься

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 155.

промыслами. «Священницы б и диаконы питалися церковными доходами, а чернцы и черницы знали б свои монастыри»[1].

Но особенно важны статьи, которыми определяется отношение епархиальных архиереев к патриарху. Необходимость их обнаружилась в деле Никона. Они были вызваны некоторыми из обвинений, против него выставленных. Эти статьи, изложенные в Соборном Деянии и подписанные восточными патриархами, были снова повторены и изданы Иоакимом. Положено было умножить число епархиальных архиереев. Каждому архиерею управлять в городах и уездах монастырями и церквами, принадлежащими по писцовым книгам к его епархии, и никак не простирать своей власти на другие епархии, «и в том бы между Архиереами распри и в людех смятения не было». Согласно с этим, предписано было епископам принять под свое ведомство и управление все церкви Патриаршей области и патриаршие домовые вотчины, находившияся в их епархиях, и собирать с них в свои домовые казны архиерейские доходы. Исключены отсюда только патриаршие домовые монастыри.

Повторено было запрещение мирским людям заседать в Патриаршем приказе, судить духовный чин и собирать пошлины для Святителей в церковных имениях.

Вот одно из самых важных определений: «Прежде сего времени, при прежних святейших Патриарсех, бивали челом на Москве святейшим Патриархом и имали зазывныя грамоты с патриарша двора из приказов боляре, и околничие, и думные, и столники, и стряпчие, и дворяне Московские, и жилцы, и всякого чину люди, во всяких делех, по архимандритов, и по игуменов, и по строителей, и всякаго монашескаго и священническаго чина, и по церковных причетников, митрополичьих и архиепископлих и епископлих епархий по детей боярских к суду, к Москве, в Приказы на патриарш двор, и те люди всякаго духовнаго чину, по грамотам, к суду к Москве высылалися, и волочася долгое время проедалися, и протори подымали с великими убытками, а челобитчики имывали грамоты в больших искех и многое время не искали, а иные многое время волоча чинивали сделки в малом в чем не против иску, и от того всякаго духовнаго чина

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 161.

людем бывало утеснение великое, и душевредство, и убытки, и волокита напрасная; а в монастырех без настоятеля чрез многое время бывало нестроение, а у приходских церквей в городех и в уездех без священников церковное неисправление, а православные христиане без всякаго церковнаго просвящения». Вот каковы были следствия централизации управления в Москве, на Патриаршем дворе. Для прекращения их определено было: на Патриаршем дворе впредь не выдавать зазывных грамот челобитчикам на людей священнического и монашеского чина и на церковных причетников, не принадлежащих к патриаршей епархии, и не судить их. А кому доведется искать на духовного чина людей, бить челом о суде епископам, в чьих епархиях эти люди находятся. Недовольному судом своего епископа предоставлено было право переносить дело в Москву, к Патриарху.

Допущено было одно исключение в пользу тех, которые по крайней нужде не могли отлучаться из Москвы в другие города и не имели, кого послать на свое место. Таким людям выдавались зазывные грамоты, и те на определеннный срок[1].

Границы епархий были строго определены.

Все эти Соборные определения, как видим мы, имели целью уничтожить централизацию. Епархиальные епископы вступили снова в свои права по управлению и судопроизводству и были обеспечены против произвола патриархов. У последних были отняты почти все привилегии, ими полученные или присвоенные. Остался один титул. Но этот титул заключал в себе уже более чем отвлеченное понятие. В лице Никона он получил живую действительность. Его нельзя было толковать так и иначе; титул и лицо, так высоко его поставившее, навсегда и вполне срослись. С именем Никона связывалось воспоминание о великой тяжбе двух властей, во многих отношениях неправо, не беспристрастно решенной; не могла не сохраниться надежда снова поднять это дело и возвратить утраченное. Собор осудил Никона, как лицо; патриаршество все еще стояло, и в памяти духовенства живо сохранялись его притязания.

Мы дошли до последних годов XVII столетия, то есть до того времени, когда влияние католического Запада на нашу Церковь оказывалось в полной силе. В первой части нашего исследования мы показали, как это влияние

---

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 204.

отразилось в развитии Церкви, как школы; теперь мы должны проследить его в тех вопросах, которые, сами по себе будучи вопросами отвлеченными, имели непосредственное влияние на жизнь, находили прямое приложение и получали характер политический.

Мы привели из Никонова письма то место, в котором он с горестью признавал, что «вся Российская Церковь в латинские догматы и учения жалостно ввалилася».

Эти слова должны были оправдаться над ним самим. Католическая школа овладела воспоминанием о Никоне для своих личных целей, навязала ему свои понятия и силилась оправдать его примером католическую теорию о необходимости единодержавия в Церкви. Таким образом, за великою тенью Никона затаился призрак папизма. Симеон Полоцкий, ученик Никона, славный в свое время ученый и проповедник, пользовавшийся особенною милостью Алексея Михайловича, и наставник царя Феодора, задумал преобразовать нашу иерархию, четырех митрополитов возвести на степень патриархов, а главою над ними поставить Никона с титулом Папы[1]. Разумеется, эта мысль не исполнилась; но из нее видно, какой рефлекс от католицизма пал на патриаршество и как понимали его люди, воспитанные в преданиях Запада. Понятие о необходимости патриаршества, встречающееся у некоторых писателей XVII и XVIII ст., возводило его на степень учреждения божественного, безусловного, и почти равняло его с папизмом. Вот почему уничтожение патриаршества в России было необходимо.

Другая резкая черта нашей Церкви в XVII ст., являющая в себе влияние католическаго Запада, есть дух гонения за веру. Церковь наша во все времена славилась своею терпимостью. Конечно, история Востока и России представляет, к несчастию, примеры противного; но мы имеем полное право осудить их с точки зрения нашей Церкви, отвергнуть их, как случайные противоречия существенному духу православия, которых Церковь никогда не оправдывала. Совершенно обратное этому мы видим в католицизме. Там гонение должно быть, оно необходимо, ибо предписывается и оправдывается самою Церковью. Оно оправдывается, во-первых, как законная казнь.

---

[1] Пока все сочинения Симеона Полоцкого и других современных ему писателей не будут подробно и внимательно исследованы, нельзя будет определить в точности, в чем именно и до какой степени каждый из них испытал влияние католицизма. Желательно, чтобы кто-нибудь взял это дело на себя.

Церковь, сознавая себя государством, основанным на единстве веры, должна смотреть на всякое умышленное противоречие догмату, на всякую ересь, как на восстание против законной государственной власти, как на факт политический. Еретик необходимо получает значение бунтовщика и подвергается гражданской казни. Во-вторых, гонение оправдывается как средство к обращению заблуждающихся на путь истины. Допустивши, что одно признание папы, как заключающее в себе признание всех догматов веры, достаточно для спасения (fides implicata), а это признание может быть вынуждено насилием, Церковь вымучивала у еретиков это признание. В-третьих, гонение оправдывается как благодеяние, оказываемое Церковью гонимому. В этом отношении гонение тесно связано с католическим учением об оправдании заслугами, о личном искуплении. Мучительная смерть, в понятии католиков, имела достоинство личной, хотя и несвободной, заслуги. Ею еретик искупал себя, если не от всей ожидавшей его на том свете казни, то по крайней мере от части оной, и участь его на том свете облегчалась. Это был род земного чистилища.

Эти три понятия, вытекающие из основных догматов Западной Церкви, встречаются у многих католических писателей. Частные лица, особенно прославившиеся на Западе своими преследованиями и жестокостями против еретиков, оправдываются учением Церкви, но зато тяжелое осуждение падает на всю Церковь[1].

Наша Церковь не была государством, не признавала ни оправдания чужою верою, ни личного искупления; следовательно, гонение ей несвойственно. Между тем, как уклонение от православия, гонение встречается в русской истории, и хотя вина большею частию падает на светскую власть, а не на Церковь, нельзя, однако же, вполне оправдать и последней.

---

[1] В недавнее время католические писатели придумали в свою пользу доказательство, которого нельзя не признать замысловатым. Они стали утверждать, что Римская церковь сама не мучила и не казнила еретиков, а только отвергала их и предавала светской власти - elle les livrait au bras séculier. Странное оправдание! Разве не знаем мы, что светская власть была покорным орудием папской власти, вооруженною рукою, повиновавшеюся голове, и более ничем? Кому не известна участь, ожидавшая того государя, который вздумал бы отказать Церкви в исполнении ее кровавых предписаний? Как защитник еретиков, он подвергался одинакому с ними осуждению и лишался престола. Итак, позор гонения падает весь на Церковь, и вновь придуманное оправдание не спасет ее, как не спасло бы оно неправедного судью, подписавшего смертный приговор и складывающего вину на палача.

В памяти раскольников сохранилось ужасное для них время — от Никона до Петра I-го, когда в Москве, Владимире, Новгороде, Олонецке и в лесистых северных областях России, даже до Балтийского и Северного поморья, духовенство и светские начальники разбивали их скиты, преследовали и ловили их учителей и ставили их перед архиереями. Тут начинались допросы и страшные пытки, медленное поджариванье на угольях, вытягивание жил, вешание за ноги, обливание водою на морозе и пр. Наконец, упорных отсылали в отдаленные монастыри, и там ожидали их голодная смерть в подземельях или пылающие срубы.

Этот образ действия не достигал предположенной цели. Напротив того, фанатическая ревность отступников и ненависть их к мнимым истребителям православной старины более и более воспалялась. Рассказывали, как на помощь этих мученников суеверия являлись Святые и внушали им бодрость, обещали вечное блаженство; их имена записывались, с подробным описанием различных родов их смерти, и вместе с проклятиями на мучителей переходили из рода в род[1]. В этих рассказах истина, разумеется, перемешана с клеветою, и самая истина преувеличена; мы даже не смели бы верить им вовсе, если бы они не подтверждались бы официальными актами: известна участь Соловецких монастырей, не хотевших принимать исправленных книг, и признание самого воеводы Мещеринова на ответе: «а я холоп твой, тех воров и изменников доступил своею головою, и их воров рубили и вешали»[2]. И это было не злоупотребление, а точное исполнение Царского указа о раскольниках. При царях Иоанне и Петре повторен был указ, «чинить расколщиком по прежнему указу Алексея Михайловича: которые расколщики святей Церкви противятся, и хулу возлагают, и в Церковь и к церковному пению и к отцем духовным на исповедь не ходят, и св. таин не причащаются, и в домы свои священников со святынею, с церковною потребою не пускают, и меж христианы непристойные своими словами чинят соблазн и мятеж, и стоят в том своем воровстве упорно: и тех пытать... которые с пыток учнут в том стоять упорно ж, а покорения святей Церкви не принесут, и таких за такую ересь, по трикратному у

[1] Замечательна раскольническая рукопись под заглавием: «Повесть о страдавших в Росии единолично, за древле-церковныя предания, от лет Никона Патриарха даже до лет Государя Императора Петра Перваго».

[2] Акты Арх. Экспед., т. IV, 215.

казни допросу, буде не покорятся, жечь в срубе и пепел развеять»[1].

Несомненным доказательством тому, что эти меры, противные духу Православной Церкви, были порождены влиянием католицизма, служит то, что за искажением жизни воспоследовало искажение доктрины, под влиянием того же начала. В оправдание гонения явилась теория о гонении, заимствованная у католиков. Мы встречаем ее у Стефана Яворского, в «Камне веры», в последней главе: *о наказании еретиков*. На этот раз, для того, чтобы не перебивать речи об одном предмете, мы позволим себе отступить от хронологического порядка, и поместим здесь выписку из «Камня веры»:

«Павел глаголет в Деяниях, XX,29: *вем, яко, по отшествии моем, внидут в вас волцы хищнии*, сие есть еретики. Понеже убо волцы достойны и праведно убиваеми бывают, ибо вящшия цены есть живот овец, нежели смерть волков; яве есть, яко еретиков достойно и праведно есть убивати. У Иоанна, X,1: *не входяй двермИ, но прелазяй инуде той тать есть и разбойник*. Златоуст святый с прочиими, татей и разбойников толкует быти еретиков. Но что творит праведный суд татем и разбойником; не убивает ли тыя? Тако и еретиков творити достоит».

Вот образец доводного показания: «Еретиков достойно и праведно есть анафеме предавати; убо достойно есть и умерщвление. Вящше бо зло есть, еже сатане предану быти, нежели всякия муки на теле претерпети».

Вот до каких результатов доводит неразличение сферы Церкви от сферы государства, власти духовной от власти светской, анафемы от гражданской казни.

«Искус научает, яко инаго на еретиков *врачевания* несть, паче смерти... проклятию еретики смеются и глаголют быти гром без молнии; отъятия имений не боятся... едино точию таковым врачевание смерть».

Далее, Стефан утверждает, что «еретиков убивати достойно есть и праведно, да тех наказанием прочии в чувство приидут и исправятся». Опровергать не станем, а заметим только, что никогда раскол так не свирепствовал, как при вступлении на престол Петра I, т.е. после 50 лет самого жестокого гонения.

Наконец: «самым еретикам полезно есть умрети и благодеяние тем бывает, егда убиваются. Елико бо множае

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 284, также Собр. Госуд. Гр. и Дог., т. IV, 204 и пр.

живут, множае согрешают, множайшыя прелести изобретают, множайших развращают, темже и множайшее осуждение, и тягчайшую муку вечную на ся привлекают. Сия же вся смерть, тем праведно наносимая, прекращает».

«Еретицы обещахуся хранити Христу веру чисту и непорочну, того ради понуждати их подобает всячески».

«Церковь святая, якоже имать началников духовных и мирских, акибы две руце (заметим: Церковь имеет начальников духовных и мирских, следовательно, обладает духовною и мирскою властью и пр.), тако имать два меча, духовный и вещественный, и друг другу пособственный. Темже убо егда мечь духовный мало успевает, мечь вещественный пособствует».

Лучше этого не сказал бы сам Беллармин. Вся эта страница — неизгладимое пятно на памяти Стефана Яворского.

Вторжение в православие католических преданий, образование в духовенстве целой партии, зараженной влиянием Запада и мечтавшей осуществить замыслы Никона, борьба этой партии с другою частью духовенства, наконец проповедь ожесточенных раскольников, находивших сильное сочувствие в монашестве, все это имело пагубное воздействие на нравственность духовного чина. Состязания о предметах веры, разномыслие и враждебные отношения высших сановников Церкви между собою питали в подчиненных дух своеволия и мятежа. Отсюда в монастырях падение общежительства, безнаказанное нарушение уставов и разврат.

Царские и Святительские грамоты последних годов XVII столетия исполнены увещаний и обличений. В 1668 году митрополит Новгородский Питирим писал в Нилов Столбенский монастырь: «Многие старцы, не хотя жить в монастыре, но хотя пить хмельное питье, а иные де и для пожитков своих из той Ниловы пустыни выбегают и платье и правилные книги с собою сносят». Тот же Питирим в наказной памяти изображает жалкую картину тогдашних нравов: «И сами игумены и черные и белые попы и дьяконы хмельнаго пития до пьянства упиваются, и о Церкви Божии и о детех своих духовных не радеют, и всякое безчиние во всяких людех чинится». В конце грамоты он предписывает «учинить заказ крепкой, чтобы игумены, и черные и белые попы, и дьяконы, и старцы, и черницы на кабак пить не ходили, и в мире до великаго

пьянства не упивались и пьяны бы по улицам не валялись...» В окружном наказе Патриарха Иосифа о соблюдении поста и церковного благочиния встречается следующее место: «А иноков и прокураторов, которые ходят по Церквам с образы и со блюды и с пеленами, и всяких чинов люди милостыни просят, и вам бы протопопы и попы и дьяконы тех нищих по Церквам милостыни прошать отнюдь не пущать во время божественнаго пения, в вечерню и в заутреню и в литоргию, понеже от их крику и писку православным християнам божественнаго пения и чтения не слышать; да те же в Церкви Божия приходят аки разбойники с палки, а под теми палки у них бывают копейца железные, и бывают у них меж себя драки до крови и лая страдная...»[1].

Мы могли бы присоединить сюда еще многие свидетельства о жалком состоянии монашества, но, кажется, довольно и этих.

Может быть, нам скажут, что во всем этом не видать еще признаков католического влияния. Но своеволие и непокорность Церкви скоро привели к мятежам и восстаниям против государственной власти, и тут уже очевидный признак католического влияния. В последних годах XVII ст. и в начале царствования Петрова религиозный интерес становится политическим орудием, фанатизм — главным двигателем партий. Царевна София успела воспользоваться для своих личных целей расположением умов, и под ее покровительством раскольники, стрельцы и некоторые сознательные последователи католицизма слились в одну партию, равно враждебную Церкви и государству, и наполнили Москву кровавыми сценами. Здесь является замечательное лицо Сильвестра Медведева. Он был учеником Симеона Полоцкого, с ним спорил за свои католические мнения, был обличен Лихудами и должен был принести покаяние. Немного спустя мы встречаем его в числе зачинщиков второго стрелецкого бунта, и смертная казнь настигает его[2] вместе с князем Хованским и другими[3].

Стрельцы, готовясь на смертоубийства, служили молебны, несли перед собою иконы и чаши святой воды,

---

[1] Акты Арх. Экспед., т. IV, 165, 188, 321, 322, 325, 328, 334 и т.д.

[2] Полное Собр. Закон.; т. III. Имен. указ 1689 г., Окт. 15.

[3] По немногим до нас дошедшим юридическим памятникам и запискам от этого времени трудно распутать все нити и пружины тогдашних заговоров. Очень вероятно, что католическая проповедь играла в этом случае не последнюю роль.

как будто отправляясь на дело, угодное Богу. В последнем их бунте, 1698 года, замешаны были их попы, предводительствовавшие ими со крестами в руках, и были казнены[1]. Низшее духовенство, особенно черное, втайне с ними сносилось. Из монастырей рассылались подметные возмутительные письма[2]. Не было такого заговора, которого тайные сокровенные нити не сходились бы в каком-нибудь монастыре. Рассчитывая на народное суеверие, подделывали мнимо-чудотворные образа, распускали и слухи о видениях и чудесах, будто бы предрекавших бедствия, и этим волновали народ[3]. Вполголоса говорили возмутительные проповеди, воспламеняли безумную ревность к суевериям старины и всюду распространяли злобу и страх, пророча всеобщее обновление.

Все эти черты сильно напоминали Францию конца XVI и начала XVII ст. и политическую роль иезуитов в Лиге. Конечно, нельзя рассказать подробно, с прямыми указаниями, датами и собственными именами, что происходило в конце XVII и начале XVIII ст. в России между монахами, раскольниками и простым народом. Эта темная сторона тогдашней Росии для нас закрыта, и, может быть, мы никогда не узнаем, какие шевелились там преступные страсти и помыслы, не узнаем, как мало-помалу фанатизм религиозный переходил в фанатизм политический; но знаем же мы, что выходили оттуда цареубийцы, люди подобные Талицкому, Левину и другим. Кажется, отрывочные известия об этой внутренней, сокровенной истории могут быть разгаданы с помощию истории французской конца XVI и начала XVII ст.[4]. По крайней мере многие черты представляют поразительное сходство, и трудно удержаться от мысли, что здесь и там главными деятелями были иезуиты[5] и что с одного конца Европы до другого веял отравленный дух католицизма.

В этом искаженном виде наша православная старина предстала Петру Великому. Страшные сцены встретили его у колыбели и тревожили его всю жизнь. Он видел

---

[1] Голик. Допол., т. V.

[2] Там же, т. I.

[3] Там же, т. VII. Как понятна после этого недоверчивость Петра Великого к чудотворным образам, мощам и пр., и его ожесточение против суеверий.

[4] См. De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue, par Ch.Labitte и Ранке, Историю пап XVI и XVII ст.

[5] А что иезутов в России было в то время много, явных и скрытных, в этом нет сомнения.

окровавленные бердыши называвших себя защитниками православия и привык смешивать набожность с фанатизмом и изуверством. В толпе бунтовщиков на Красной площади являлись ему черные рясы, доходили до него страстные, зажигательные проповеди, и он исполнился неприязненного чувства к монашеству; наконец, все восстания и заговоры против него имели характер религиозный, строились под предлогом блага Церкви, и он привык смотреть на нее как на начало враждебное, как на такую силу, которая по существу своему была для государства опасна. Мудрено ли, если в своем преобразовательном, необходимом стремлении он увлекся в крайность?

Итак, католическое влияние на Россию в конце XVII и начале XVIII ст. получило характер политический, воздвигнув в духовенстве партию, враждебную государству; противодействие было необходимо. Влияние было политическое, направленное против государства, поэтому и противодействие должно было совершиться от оскорбленного начала — от государства. Далее, влияние происходило от одностороннего начала — от католицизма, поэтому противодействие могло уклониться в противоположную односторонность. Эта возможность перешла в действительность вследствие личности Петра Великого. На нее мы должны теперь устремить внимание.

Всякое историческое лицо, всякий гений, призванный на какое-нибудь одно определенное дело, необходимо бывает односторонен. Как ни обширен круг его деятельности, как ни разнообразны явления, на которых отпечатлевается его творческая сила, но он смотрит на них с своей точки зрения и видит только одну их сторону. Только с этой одной стороны они бывают ему доступны и подлежат его действию. Так должно быть, и в этом нет вреда. Тогда только бывает вред, и вред ужасный, когда свое одностороннее понимание, свое личное отношение к предметам гений, призванный на служение человечеству и одаренный на то всепобеждающею силою, переносит, как норму, на самые предметы и безусловно отрицает в них, как ложное, то, что под нее не подходит, что недоступно или что не подлежит ему. Но так бывает часто. Личное стремление, в основе своей тождественное с разумною потребностью всех, часто впадает в исключительность; и тогда, чем выше стоит лицо, чем дальше в пространстве и во времени действует его сила, тем зло

бывает глубже и ощутительнее.

Петр Великий был по преимуществу гений практический. Сферою его было государство, и эту сферу он постигал во всем ее объеме, был в ней полным властелином. Все остальное имело для него значение средств. Все другие сферы, искусство, религия, наука, были ему доступны, во сколько они служат государству.

Так, в религии Петр Великий видел необходимое условие могущества и благоденствия государства, основу народной нравственности, без которой не может быть прочного, истинного отношения между подданными и Государем. Он говорил: «Хулители веры наносят стыд государству и не должны быть терпимы; поелику подрывают основание законов, на которых утверждается клятва или присяга и обязательство»[1]. Поэтому он строго наказывал оскорбителей святыни[2], требовал от каждого исполнения христианских обязанностей, ежегодной исповеди и причащения, и пренебрегавших ими наказывал штрафом и не принимал ни в какие должности[3]. Необходимость веры была одним из основных его убеждений; но она была нужна ему только как условие государственного благоустройства, как порука за нравственность частных лиц, как верование. К объекту же, к содержанию верования, он был довольно равнодушен. Лучшею верою казалась ему самая простая, немногосложная, не слишком взыскательная и особенно непосредственно прилагавшаяся к народной нравственности. Отсюда его терпимость. Всем вероисповеданиям объявлена была полная свобода[4].

Гонение на раскольников кончилось[5]. Он казнил их наравне с другими за государственные преступления, но не за веру. Петр Великий понимал религию как религиозность. В этом отношении его личный дух был склонен к протестантизму. Влияние кальвиниста Лефорта и впечатления, полученные Петром за границей, еще более содействовали его одностороннему развитию. Процвета-

[1] Голик., т. III.

[2] Пол. Собр. Зак., т. VI, 1718 г., Дек. 8; т. VII, 1723 г., Янв. 11.

[3] Пол. Собр. Зак., т. V, 1716 г., Февр. 8; 1718 г., Февр.17; т. VI, 1722 г., Июля 16.

[4] Пол. Собр. Зак., т. IV, 1702 г., Апр. 14.

[5] Пол. Собр. Зак., т. V, 1716 г., Янв. 22. Архиерейск. присяги ст. 2. См. Повесть о страдавших в России, и пр. в повествовании о Феодоре Токмачеве: «Великому Петру монаршескую приемлющу область, всюду гонение и муки о древле церковнем благочестии преставаху царьским милосердием». В той же рукописи рассказан следующий анекдот: во время

ние нравственности в землях протестантских и ее упадок в землях католических не могли не поразить его.

Там, где религия существует как самобытная, объективная сфера, как Церковь, в самом обширном значении этого слова, там она предъявляет законное притязание если не на всю жизнь каждого своего члена, то по крайней мере на часть ее, и эту часть наполняет от себя предписаниями и обязанностями. При этом может явиться раздвоение в жизни частных лиц. Бывает так, что человек, отдавая Церкви часть своего времени, в известные часы и при известных обстоятельствах живет для Церкви, тогда как остальная жизнь его условливается совершенно другими побуждениями и, чуждая религиозного влияния, протекает в пороке и разврате. Отсюда происходит явление отвратительное и ужасное — сочетание в одних и тех же лицах самого гнусного потворства страстям с строгим выполнением всех религиозных обрядовых предписаний, с чем-то похожим на приверженность к Церкви.

Страшно бывает видеть это беззаконное примирение религиозного начала, начала всего духовного и нравственно доброго, с безбоязненным пороком, и при этом успокоение совести, внутреннюю безнаказанность людей, носящих в себе такое противоречие. Подобное явление представлял католицизм в эпоху своего падения. Мы сказали, что возможность его заключается в самом факте Церкви; но в католицизме оно было необходимо и не

пребывания Петра Великого в Олонецке, воевода Иоанн Яковлев привел к нему раскольника Симеона Корелянина, воспитанного в Выгорецкой пустыни. Петр допрашивал его, почему он отвергает иконы. Раскольник отвечал, что чтит старые иконы и новые, писанные по образцу старых, и поклоняется им. Петр велел принести старинный образ Богоматери, и когда Симеон перед ним повергся ниц, то отпустил его, сказав: «аз в нем вины не обретаю и орудия на него не имам». Кто-то уверил Петра, что раскольники отличаются особенною честностью; на это он отвечал «если они таковы, то по мне пусть веруют, чему хотят, и носят свой козырь» (Голик. т.III). Он даже, полагаясь на их добрую славу, стал употреблять их при денежных раздачах и сборах; но обманулся в своих надеждах. Частые их покушения на его жизнь принудили к строжайшему над ними присмотру. Все вообще указы Петра Великого в отношении к раскольникам показывают, что ему хотелось: 1) узнать наверное, сколько их было числом; поэтому укрывавшие раскольников подвергались строгому наказанию; 2) остановить распространение раскола и всячески, но не употребляя насилия, давать случаи впавшим в раскол по невежеству узнавать истину; 3) так как раскольники, отвергнувшие преобразование в Церкви и в государстве, пребывали в совершенном отчуждении от православных, составляли мертвый член в народе, не разделявший ни общих радостей, ни общих бедствий и не трудившийся для общей пользы, то Петр, желая выразить их произвольное отчуждение, велел им носить особый костюм и в наказание обложил их двойным окладом.

могло не быть. Там религиозный формализм в жизни был резким проявлением формализма, лежавшего в основании католицизма, в понятии о Церкви. Церковь, как сказали мы уже прежде, символизированная в лице папы, пребывала вне христианского человечества; она даже говорила языком для него непонятным. Частные лица относились к ней совершенно внешним образом, как относятся подданные к законодательной власти. Сначала они исполняли ее предписания ревностно, с искреннею набожностью, потом стали исполнять их равнодушно и холодно.

В противоположность католицизму, протестантизм лишен значения объективной сферы, положительного характера и творчества. Он не создает своей жизни, им самим условленной, не налагает на своих последователей никаких новых обязанностей, но проникает все их отношения, легко и свободно прилагается ко всем формам жизни. Вот почему, не говоря об исключениях, в землях протестантских нравственность стоит на более высокой степени, нежели в землях католических.

Повторяю опять, противоречие религиозного начала и жизни и равнодушие частных лиц к этому противоречию возможно при условии Церкви. В католицизме оно было необходимым явлением. В России XVII века оно господствовало, к несчастию, встречается и теперь, но только как случайное, как противоречие существу Православия. Не менее того, оно было, и влияние католицизма было не последнею к тому причиною.

Что касается до протестантизма, то его благотворное влияние на жизнь принадлежит ему не исключительно; скажем более, оно в нем несущественно и недолговечно. Отрывая от полного организма Церкви одну его сторону, одну силу — нравственное начало, протестантизм этим самым его умерщвляет.

Из отношения православия к католицизму и протестантизму, как мы его определили в первой части нашего исследования, легко выводится, что наша Церквь, будучи Церковью в собственном смысле, а не по одному притязанию, существует независимо от жизни, как объективная, самобытная сфера, и вместе проникает жизнь.

Не распространяясь об этом, скажем только, что Россия времен Петровых во многом сходствовала с католическими странами. Равнодушное противоречие религиозных

убеждений и жизни, особенно в простом народе, доходило до крайности. Петр Великий видел это зло и живо сознавал его. Сперва узнав его в России, он встретил его и на Западе. Там и здесь являлась ему суеверная приверженность к обрядам, множество внешних предписаний, строго исполняемых, и глубоко испорченная жизнь; и вот почему, узнав православие в том виде, в каком отражала его Россия XVII столетия в раскольниках и стрельцах, он приписал Церкви вообще то, что принадлежало Церкви католической, а не нашей. Он искал врачевания и спасения в протестантизме. В свое пребывание за границею, Петр Великий не раз обнаруживал к нему особенное сочувствие. В Амстердаме, присутствуя при квакерском богослужении, любовался «порядком и благоустройством»[1]. Как верно и резко в этих двух словах выражается взгляд практического человека. В Виттенберге перед памятником, воздвигнутым в честь Лютера, он говорил: «Сей муж подлинно заслужил это; он для величайшей пользы своего Государя и многих князей, кои были поумнее прочих, на Папу и на его воинство стал мужественно наступать, и пр.» Но все чудесное, повествуемое о Лютере, явления диавола, предание о чернильнице, он отвергал как басни[2]. В Англии Петр Великий беседовал со многими богословами и старался вникнуть в их учение. Епископ Барнет пишет, что он желал узнать догматы нашего учения, хотя (прибавляет тот же Барнет) «мне казалось, что он ничего не хотел переменить в своем государстве касательно до религии»[3].

Наоборот, Петр Великий, при случае, выражал неприязненное чувство к Римской Церкви[4]. Притязания пап на господство над всеми государями, гибельная во всех отношениях политическая роль монашеских орденов, вмешательство духовенства в мирские дела, все это удивля-

---

[1] Голик., т.I, стр. 309.

[2] Там же, т. IV.

[3] Там же, допол. т. V.

[4] Этому противоречит одно очень интересное известие, сохранившееся в записках герцога de St. Simon. Если верить ему, то в развитии Петра Великого, именно в эпоху его пребывания за границею, был период религиозного индифферентизма, когда он из политических видов готов был признать папу на условиях Галликанской церкви. Не пускаясь в критику, мы выпишем это известие, тем более, что оно у нас кажется мало известно.

Из записок герцога de St. Simon, т. 28, издан. Париж. 1840, гл. CDLXVII и CDLXIX.

Говорится о Петре по рассказам русского посла в Париже, Куракина: «Ce monarque, qui se voulait tirer lui et son pays de leur barbarie et s'étendre

ло и возмущало его. Но особенно ненавистен был ему орден иезуитов. Известно, какие старания были ими употреблены в Австрии, и преимущественно Вульфом, пользовавшимся всею доверенностью австрийского императора, для того, чтобы польстить Петру и снискать его доверенность: но все было тщетно. Петр знал их слишком хорошо. По возвращении своем в Россию он говорил, что непонятно ему, как терпит император австрийский этот орден, богатый, могущественный и не приносящий пользы государству (Голиков).

Всем вероисповеданиям объявлена была в России полная свобода. Капуцины в Немецкой слободе имели монастырь, францисканцы в Петербурге имели церкви, но

---

par des conquêtes et des traités, avait compris la nécessité des mariages pour s'allier avec les premiers potentats de l'Europe. Cette grande raison lui rendait nécessaire la religion catholique, dont les Grecs se trouvaient séparés de si peu, qu'il ne jugea pas son project difficile à faire recevoir chez lui (!) en y laissant d'ailleurs la liberté de conscience. Mais ce prince instruit l'etait assez pour vouloir être auparavant éclairçi sur les prétentions romaines. Il avait envoyé pour cela à Rome un homme obscur, mais capable de se bien informer, qui y passa cinq ou six mois, et qui ne lui rapporta rien de satisfaisant. Il s'en ouvrit en Hollande, au roi Guillaume, qui le dissuada de son dessein, et qui lui conseilla même d'imiter l'Angleterre, et de se faire lui-même chef de la religion chez lui, sans quoi il n'y serait jamais bien le maître... Néanmoins la passion de pouvoir ouvrir à sa postérité la facilité de faire des mariages avec des princes catholiques, l'honneur surtout de les allier à la maison de France et à celle d'Autriche, le fit revenir à son premier projet. Il se voulut flatter que celui qu'il avait envoyé secretement à Rome n'avait pas été biem informé, ou qu'il avait mal compris, il résolut donc d'approfondir ses doutes, de manière qu'il ne lui en restât plus sur le parti qu'il aurait à prendre.

Ce fut dans ce dessein qu'il choisit le prince Kourakin, dont les lumières et l'intelligence lui eta sient connues, pour aller à Rome sous pretexte de curiosité, dans la vue qu'un seigneur de cette qualité s'ouvrirait l'entrée chez ce qu'il y aurait de meilleur, de plus important et de plus distingué à Rome, et qu'en y demeurant sous prétexte d'en aimer la vie et de vouloir tout voir à son aise et admirer à son gré toutes les merveilles qui y sont rassemblées en tant de genres, il aurait loisir et moyen de revenir parfaitement instruit de tout ce qu'il voulait savoir. Korakin y demeura, en effet, trois ans mêlé avec les savants d'une part, et avec meilleure compagnie de l'autre, d'où peu à peu il tira ce qu'il voulut apprendre avec d'autant plus de facilité que cette cour triomphe de ses prétentions temporelles, de ses conquetes en ce genre, au lieu de les tenir dans le secret. Sur le rapport long et fidèle que Kourakin en fit au czar, ce prince poussa un soupir en disant qu'il voulait être maitre chez lui, et n'y en pas mettre un plus grand que soi, et onques depuis ne songea à se faire catholique.

Ce fait des czars sur Rome, le prince Kourakin ne s'en est pas caché. Tout ce qui l'a connu le lui à oui conter; j'ai mangé chez lui et lui chez moi, et je l'ai fort entretenu et oui discuter aves plaisir sur beaucoup de choses...

Le prince Kourakin, étant à Rome pour la raison qui a été expliquée en son lieu, avait fait espérer au pape que le ezar accorderait le libre exercice de la religion catholique dans ses états. Le pape crut que Bentivoglio pourrait l'obtenir en parlant au czar ou a'ses ministres, mais il voulut que ce fut comme sans desseign qu'il en embarquât la negotiation, en parlant de cela à Kourakin, à propos de l'estime qu'il s'était acquise à Rome. Les papes, en écrivant aux grands ducs de

иезуитов Петр Великий терпел несколько времени из снисхождения к Иосифу I, и наконец, выгнал[1].

Итак, по своему личному определению, как гений практический, по тем впечатлениям, которые он привез из других стран Европы, наконец, по сознанию того общественного недуга, от которого страдала Россия, Петр Великий склонился к протестантизму.

Поняв религию, как условие общественного благоустройства, с ее нравственной стороны, он должен был признать в Церкви представительной, в духовном чине, орудие нравственного влияния религии на народ. Воспи-

Moscovie, ne leur avaient jamais donné de majesté. Celui-ce ne crut pas devoir être arrêté par des bagatelles. Il énonca toutes les qualités que le czar prenait dans le bref qu'il lui écrivit, et qu'il adressa à Bentivoglio pour le lui remettre, au cas qu'il reçut aussi la patente du libre exercice de la religion catholique., à condition toutefois que ce ne fût pas avec celle de la permission d'introduire le schisme grec dans aucun pays catholique, ce qui aurait rendu l'affaire impossible.

Craignant aussi que le peu de temps qu'il restait au czar à demeurer à Paris fut trop court pour la consommer, il voulut que Bentivoglio lui fit agréer qu'il envoyât un ministre auprès de lui avec ou sans caractère. Mais il ne crut pas devoir traiter avec ce prince dans Paris, sous les yeux du régent, sans l'informer de ce dont il s'agissait. Il ordonna donc à son nonce de lui en rendre compte; mais de ne lui point parler des ordres secrets qu'il lui avait envoyés de tâcher de lier le czar avec l'empereur pour faire la guerre aux Turcs. Le nonce s'adressa donc au prince Kourakin, qui lui donna de bonnes paroles, et à qui il dit quil avait un bref pour le czar, où toutes ses qualités etaient énoncées. Il eut une audience de ce prince, mais sans parler d'affaires.

Kourakin lui avait dit que celle-là devait passer par Schafiroff, comme vice chancellier, parce qu'il s'agissait d'une expédition de chancellerie. Kourakin lui dit aussi que les catholiques jouissaient actuellement de cette liberté en Moscovie, ou il y avait même deja des maisons de jésuites et de capucins établies à Moscou. Le nonce revit Kourakin et Schafiroff; ce dernier lui dit les memes choses, et ajouta que le czar voulait établir un couvent de capucins à Pétersbourg, qu'il n'y serait de retour de plus de trois mois, qu'alors l'affaire se pourrait finir à la satisfaction du pape, et que le ministre que le pape enverrait prendrait alors caractère, pourvu que ce fut un homme de distinction... En effet, le czar avait dit au maréchal de Tessé qu'il ne s'eloignerait pas de reconnaître le pape pour premier patriarche orthodoxe, mais aussi qu'il ne s'accomoderait pas de certains assujétissements que la cour de Rome prétendait imposer aux princes, au préjudice de leur souveraineté; qu'il voulait bien croire le pape infaillible, mais à la tete du concile général. C'est que la verité et la raison sont de tous les pays, et ce monarque, presque encore barbare, nous faisait une excellente leçon...»

(«Этот монарх, желавший освободить себя и свою страну от варварства и распространить ее путем завоеваний и трактатов, понял необходимость брачных союзов для того, чтобы сблизиться с первыми государями Европы. Для достижения этой великой задачи, католическая религия была ему необходима, а при малом отличии от нее греческой, ему не представлялось затруднений склонить свою страну к принятию его плана, сохранив, однако, свободу совести. Но государь этот настолько понимал дело, что пожелал предварительно уяснить себе требования Рима. С этою целью отправлен был им в Рим человек малоизвестный, но способный собрать надлежащие сведения. Пробыв там пять или шесть месяцев, он, однако ,не сообщил ему ничего удовлетворительного. В Голландии Петр открыл свое

[1] Пол. Соб. Зак., т. VI, 1719 г., Апр. 18.

тать в народе нравственное чувство казалось ему главным его призванием. Он требовал от него доброго примера и наставительного поучения. К этому он постоянно призывал его. В этом отношении стремление Петра Великого вполне оправдывалось потребностью тогдашней России и было для нее благотворно.

Но, к несчастию, Петр Великий понял религию только с ее нравственной стороны, во сколько она нужна для государства, и в этом выразилась его исключительность, его протестантская односторонность. С своей точки зрения, он не понимал, что такое Церковь, он просто ее не видел; ибо сфера ее выше сферы практической, и потому он поступал, как будто бы ее не было, отрицал ее не злоумышленно, а скорее по неведению.

Поэтому он не понимал и того, что только в Церкви возможно прочное, истинное, а не временное, не случайное проникновение народной жизни христианскою нравственностью; что человек, преданный самому себе,

---

намерение королю Вильгельму, который отговорил его от этой мысли и даже советовал, взяв в пример Англию, сделаться самому главою религии в своей стране, без чего он никогда не будет у себя полным господином... Тем не менее сильное желание открыть своему потомству возможность вступать в браки с католическими государями и в особенности честь породниться с владетельными домами Франции и Австрии снова склонили его к прежнему проекту. Ему хотелось думать, что человек, посланный им секретно в Рим, не получил хороших разъяснений или сам дурно понял; поэтому он решил основательно исследовать свои недоумения, дабы не оставаться в колебании на счет решения, которое следует принять.

В этих видах избрал он князя Куракина, ум и образование которого были ему хорошо известны, и отправил его в Рим, под видом путешествия из любознательности, рассчитывая, что человек его положения и способностей откроет себе доступ в лучшее общество и к значительнейшим людям в Риме, и оставаясь там под предлогом наслаждения жизнью и изучения чудес искусства, собранных туда отовсюду, найдет время и возможность в совершенстве разузнать все, что ему хотелось знать. Куракин, действительно, прожил там три года, вращаясь в среде ученых и в обществе светских людей и выведал понемногу все, что ему было нужно узнать; это было ему тем легче, что римский двор хвалится своими светскими притязаниями и успехами вместо того, чтобы держать их в секрете. Выслушав пространное и верное донесение Куракина, Царь вздохнул и сказал, что желает оставаться господином у себя, не хочет иметь у себя никого, кто был бы выше его; с тех пор он никогда не думал более о принятии католичества.

Этого дела Царя с Римом князь Куракин не думал скрывать. Все знавшие его слышали от него этот рассказ; я обедал у него и он у меня, и я его о многом расспрашивал и с удовольствием слышал его рассуждения о разных предметах...

Князь Куракин, в бытность свою в Риме по вышеупомянутому поручению, подал папе надежду, что Царь разрешит свободное отправление католического богослужения в своих владениях. Папа полагал, что нунцию его Бентивоглио можно будет добиться этого в разговоре с Царем или его министрами, но желал, чтобы он приступил к переговорам об этом без

оторванный от Церкви, необходимо разлучался с Богом и с ближним, что отсутствие положительной веры и авторитета вело к произволу в мнениях и оттуда к произволу в делах, и что если в протестантизме и вообще в обществах, не признающих объективной Церкви, иногда процветает нравственность, то это только угасающий блеск, бросаемый на них удаляющеюся Церковью, или плод скоропреходящих усилий, искусственной напряженности, происходящей от сознания утраченного и от желания заменить его. Необходимая живая связь и сочетание в полном организме Церкви отвлеченной ее стороны, догматов, с обрядами и нравственным развитием частных лиц, совершенно для него пропадало. В факте Церкви Петр Великий видел несколько различных явлений, никак не неразрывных между собою: доктрину, к которой он был довольно равнодушен; обряды, над которыми он смеялся, как над пищею для бесплодного суеверия, и духовенство, которое он понимал, как особый класс государственных чиновников, которым государство поручало нравственное воспитание народа. Но так как духовное сословие имело назначением трудиться для го-

---

особенных приготовлений, как бы случайно в разговоре с Куракиным, по поводу уважения, которое последний приобрел в Риме. До сих пор, папы в грамотах к великим князьям московским, никогда не именовали их «Величеством». Настоящий папа не счел нужным останавливаться перед такими пустяками; он перечислил все титулы, принимаемые Царем, в письме, которое он дал Бентивоглио для вручения царю на случай, если последний согласится выдать ему патент на свободу католического вероисповедания (в России) с условием, однако, отнюдь не связываться с своей стороны подобным же обещанием свободы для греческой схизмы в католических землях; подобное требование сделало бы соглашение невозможным.

Опасаясь также, что в краткое пребывание Царя в Париже Царю нельзя будет окончить начатого дела, папа поручил Бентивоглио стараться получить от царя разрешение прислать к нему своего посла с уполномочием - или без оного. Не считая, однако, приличным вести переговоры с этим государем (Петром) в Париже, в глазах регента, не предупредив о том последнего, он велел своему нунцию известить его обо всем, умолчав, однако, о данном ему тайном поручении, располагать Царя к союзу с императором против турок. Итак, нунций обратился к князю Куракину и сообщил ему, что имеет письмо от папы к Царю с перечислением всех его титулов. Князь был с ним очень любезен и назначил ему аудиенцию, но о делах не было говорено.

Куракин сказал ему, что упомянутое дело должно идти через Шафирова, как вице-канцлера, так как оно собственно касается коллегии иностранных дел. Куракин сказал ему также, что католики уже пользуются свободою вероисповедания в Московском государстве, что даже существуют в Москве дома иезуитов и капуцинов. Нунций виделся еще раз с Куракиным и Шафировым. Последний повторил ему то же самое, прибавив, что Царь намерен основать в Петербурге монастырь капуцинского ордена, что он вернется туда не ранее трех меяцев, что тогда дело

сударства, и более никакого, то, следовательно, его устройство, управление, деятельность должны были условливаться государством, как частный орган целым. Понятно, что при этом воззрении Петр Великий не мог понять монашества. Прямой пользы от него не было, и долго он недоумевал, какое место дать ему в государстве, и не лучше ли отменить его совершенно. Но этого он не мог, и потому он терпел его нехотя, ограничив и стеснив его во всех отношениях. Вопреки основному характеру монашества, он всячески старался дать ему практическое направление, извлечь из него какую-нибудь пользу. Он охотно обратил бы все монастыри в фабрики, в училища или в лазареты[1].

Мы определили мысль Петра, выдающуюся из всей совокупности его дел и особенно его слов, непосредственно проявляющих его личность, определили ее в той строгой последовательности, в той резкой, беспощадной исключительности, в какой, может быть, никогда не сознавал ее сам Петр. Эта мысль, встречая преграды и противодействие в православной Росии, во многом должна была уступать и покоряться необходимости. Поэтому, осуществляясь в делах, учреждениях и указах Петровых, она является не в той резкости, в какой мы ее представили, но смягченною, хотя постоянно выказывается.

Показав состояние нашей Церкви, вызывавшее необходимое преобразование, и личный характер преобразователя, мы должны теперь рассмотреть самое дело преобразования, разумеется, во сколько принимали в нем участие Стефан Яворский и Феофан Прокопович.

Подробное изучение их деятельности в сфере церковного управления представит довольно полную картину внешней судьбы Церкви в царствование Петра.

В 1700 году Стефан Яворский, пользовавшийся в Юж-

можно будет окончить в удовлетворительном для папы смысле и что уполномоченный, которого папа пришлет, будет тогда официально признан, с тем только условием, чтобы это было лицо именитое. Действительно, царь сказал маршалу Тессе, что не отказывается признать папу первым православным патриархом, но не может согласиться на некоторые ограничения, которые римский двор имеет притязание налагать на государей в ущерб их власти, что он не прочь признать его непогрешимым, но не иначе как во главе вселенского собора. Так истина и здравый смысл принадлежат всем народам, и этот государь, почти еще варвар, дал нам превосходный урок...»).

[1] Точно такое же направление господствовало в Западной Европе несколько ранее. См. Историю пап в XVI и XVII ст. Ранке, часть 4, книга 7 и 8.

ной России славою ученого и проповедника, отправлен был для каких-то дел Киевским митрополитом Варлаамом Ясинским в Москву. В это самое время скончался фельдмаршал, боярин Алексей Семенович Шеин. Царь, желая воздать особенную честь усопшему, велел устроить великолепные похороны и произнести надгробное слово. Стали искать проповедника, и кто-то упомянул, в присутствии Царя, о недавно приехавшем в Москву игумене Стефане. Его призвали и поручили сказать надгробное слово. Несмотря на то, что недоставало к приготовлению ни времени, ни удобного места, как замечает биограф Стефана[1], слово его имело полный успех. Петр Великий, искавший вокруг себя людей даровитых, не велел Стефану возвращаться в Киев и удержал его в Москве. Через несколько времени упразднилась рязанская кафедра, и Петр указал Патриарху Адриану посвятить Стефана Яворского прямо в митрополита Рязанского и Муромского. Долго и со слезами Стефан уклонялся от неожиданной чести, и может быть, предчувствуя, какое бремя хотели возложить на него, упрашивал Царя отпустить его в любимый Киев; наконец, он покорился и был посвящен, Апреля 7-го дня, Трифилием, митрополитом Сарским и Подонским. Престарелый Адриан, мучимый болезнью, не мог посвятить своего будущего преемника.

В том же году умер последний Патриарх, и Петр, вероятно, уже решивший отменить Патриаршество, не созывал епископов на новое избрание, а сам поручил правление патриаршими делами Стефану Яворскому[2].

В 1702 году он уже является на верховной кафедре России, с титулом патриаршего администратора, экзарха, викария, блюстителя патриаршего престола и, вероятно, с тайною надеждою со временем быть Патриархом.

В тяжелое время Стефан Яворский принял в руки кормило Церкви. Внутри ее раскол, озлобленный гоне-

---

[1] «Камень веры. Сказание о творце книги сея».

[2] Автор «Словаря Духовных Писателей» между смертью Адриана и вступлением Стефана Яворского в должность местоблюстителя полагает двухлетний промежуток, в продолжение которого управлял делами Трифилий, и начало управления Стефанова относит к 1702 г.; но это не согласно с биографиею Стефана Яворского, напечатанною при «Камне веры», и с указом 1700 г. Декабря 16, в котором сказано: «а которыя дела в Патриаршем Приказе были, и впредь будут в расколе, и в каких противностях Церкви Божией и в ересях: и те дела ведать преосвященному Стефану, митрополиту рязанскому и муромскому». Полное Собрание Законов, т. VI.

нием, свирепствовал в простом народе и монашестве. Неведомые и незримые проповедники бросали повсюду грозные предсказания и возбуждали к страданию и мученической смерти за гибнувшее по их словам, православие. Против этой толпы изуверов, безумно уцепившихся за внешнюю форму, за пустые предания нашей старины, Стефану предстояло защищать реформу, новое время.

С другой стороны, вместе с иностранным просвещением, проникли в Росссию протестантские мнения и нашли последователей в городах, между ремесленниками и в высших сословиях. Там слышались насмешливые укоры на все старое, не щадившие и веры православной. Вторая, не менее трудная обязанность, ожидала верховного пастыря: постоять за священные предания Церкви и обуздать протестантский порыв.

Наконец, вне Церкви, в сфере государства началось уже великое дело преобразования, и нетрудно было угадать, что едва ли оно остановится у пределов Церкви. Несколько новых узаконений, несколько резких слов, брошенных вскользь юным Монархом против власти духовной, против опальной старины[1], давали предугадывать в нем замыслы, еще не высказанные, но обдуманные и, по всей вероятности, не безопасные для Церкви. Боязнь и неизвестность того, что таилось в мысли Петра, и что вскоре должно было открыться, сильно тревожило ревнителей православия. Страшная борьба предстояла избранному представителю Церкви с железною волею Государя.

В этих обстоятельствах открывалось XVIII столетие. Вся Россия распадалась на две партии: на партию старины и на партию обновления. Та и другая имела свои крайности. Стефан Яворский пристал к первой партии. Его воспитание, понятия, почерпнутые им из западных училищ, его звание и высокий сан, который делал его прямым наследником Патриархов и возлагал на него обязанность стоять за права духовенства, наконец, сознание опасности, угрожавшей Церкви со стороны противной партии, и, вероятно, также его личный характер — склад ума, определили его и дали ему то значение, которому он оставался постоянно верен. Вся его жизнь была борьбою

---

[1] См. Пол. Собр. Зак., т. III, 1697 г., Дек. 26; 1698 г., Окт. 20, Окт. 31. Собрание разных записок и сочинений и т.д. о жизни и деян. Гос. Импер. Петра Великаго, изданное Феод. Туманским. Часть вторая. Указы 1699 г., Мая 13, в Сибирь, Декабря 9, и след. Голик., т. I; об отношениях Петра к Иоакиму, и пр.

с расколом, т.е. с крайностью той партии, которой лучшую сторону он представлял борьбою с протестантизмом, как доктриною, и робким противодействием, а под конец безмолвным протестом против дел Петровых, являвших в себе протестантское начало.

Немедленно по смерти Адриана, Петр Великий ограничил судебную власть Патриарха, отдав под разные ведомства многие дела, прежде ему исключительно подлежавшие.

Именным указом 1700 г., Декабря 16[1] отменен Патриарший разряд, и все дела и приводы по челобитью во всяких исках мирских и духовных людей отосланы в те Приказы, в которых которые чины расправою ведомы. Дела по духовным и по рядным и по иным крепостям в поместьях и вотчинах отосланы в Поместный приказ. Дела духовные о расколах, ересях, противностях Церкви Божией оставлены в Патриаршем приказе и поручены Стефану Яворскому. В следующем, 1701 году, Сентября 26, отнесены сюда и челобитные всяких чинов людей на монахов, попов и дьяконов во всяких исках.

В 1701 г., Января 24, Именным указом все дела, принадлежавшие до Патриаршего разряда (заведование домашними доходами Патриарха, архиереев и монастырей, челобитные в делах и исках на патриарших и архиерейских домовых и иноческого и священнического чина и церковного причета людей и на монастырских стряпчих, крестьян и т.д.), отнесены в Монастырский приказ и поручены боярину Ивану Алексеевичу Мусину-Пушкину и дьяку Ефиму Зотову.

В то же время воспоследовало несколько замечательных указов о монашестве и о монастырях.

Января 31: «Монахи в кельях никаковых писем писать власти не имеют, чернил и бумаги в кельях имети да не будут, но в трапезе определенное место для писания будет и пр.» Поводом к принятию этой меры были подметные возмутительные письма, рассылаемые из монастырей.

Декабря 30 объявлен Монастырскому приказу Именной указ: «В монастыри монахам и монахиням давать определенное число денег и хлеба в общежительство их, а вотчинами им и никакими угодьями не владеть, не ради раззорения монастырей, но лучшаго ради исполнения монашескаго обещания; понеже древние монахи сами себе трудолюбивыми своими руками пищу промышляли

[1] Полн. Собр. Зак., т. IV.

и общежительно живяше, и многих нищих от своих рук питали; нынешние же монахи, не токмо нищих не питаше от трудов своих, но сами чуждыя труды поядаша, и начальные монахи во многия роскоши впадоша, а подначальных монахов в нужную пищу введоша, и вотчин же ради, свары, и смертныя убивства, и неправыя обиды многи твориша. И сея ради вины, указал Великий Государь равное даяние учинити яко начальным, тако и подначальным монахам, по 10 рублев денег, по 10 четвертей хлеба, и дрова в довольность их; а собирати с вотчин их всякие доходы в Монастырской приказ, на вышеупомянутые монахам дачи». Приняты были меры для распределения денежного жалованья между монастырями поровну, а остальные доходы велено употреблять на содержание богаделен. Та же мера была распространена и на имения белого духовенства, как видно из указов 1701 г., Января 31, 1702 г., Февраля 27 и Июня 24.

Все вообще управление церковными имениями, суды и сборы отданы под ведомство Монастырского приказа исключительно. Таким образом совершилось то дело, к которому первый приложил руку Иоанн III и после него стремились почти все его преемники[1]. Управление имениями и связанные с ним тяжбы и заботы, которые были одною из главных, если не самою главною причиною нравственного упадка монашества, были сняты с духовенства. Перепись вотчин патриарших, архиерейских и монастырских, предписанная еще прежде, продолжалась.

Итак, Стефану Яворскому были поручены только дела духовные. В важных случаях ему велено было ничего не решать, не доложив Монарху. Кроме того, три статьи поручены были его особенному попечению: устройство училищ из доходов дома патриаршего, бдительный надзор за вновь поставляемыми священниками, «дабы ненаученных по малой мере катихизиса и десяти заповедей не поставлять». Об этом издан был в 1708 году, Января 15, особенный указ, следующего содержания: «Поповым и диаконовым детям учиться в школах греческой и латинской, а которые в тех школах учиться не похотят, и их в попы и во диаконы, на отцовы места, и никуда посвящать и в подъячие и в иные ни в какие чины, кроме служилаго чина, принимать не велено», этот указ был

[1] Постоянство и единодушие этого стремления, несмотря на различные свойства наших царей и на изменявшиеся обстоятельства, доказывает его необходимость. Это не было внезапное, необдуманное дело одного человека, а плод ясно сознанной потребности.

часто повторяем. Наконец — проповедь слова Божия идолопоклонникам и раскольникам[1].

Таков был круг действий, определенный Стефану.

Первый год его управления открылся важным делом, ересью Талицкого.

Между раскольниками распространилось мнение, что наступает конец миру, что антихрист уже явился в лице Государя, что Москва — Вавилон, а жители ее — вавилоняне, слуги антихристовы. Это предсказание, порожденное всеобщим ожиданием чего-то великого, нового, было основано на нелепом исчислении седмиц Данииловых и на некоторых приспособлениях текстов из Апокалипсиса к тогдашнему времени. Оно сильно волновало простой народ.

Ожидание кончины мира часто встречается в истории перед великими переворотами, изменяющими строй жизни народа или всего человечества, в переходные эпохи от одного периода к другому. Понятно, что оно могло возни-

---

[1] О том, как исполнил Стефан Яворский эти три предписания, автор «Пасквиля на Камень веры» пишет следующее: «1) Школ ни единой не токмо инде где, но ниже в собственной ему епархии Рязанской, не учредил. В Москве, для научения требующих посвящения, определил некоторых из своих любимцев, и над ними брата своего Феодора Яворскаго весьма мало ученаго приложил. К тому ж малыя книжицы со истолкованием токмо десяти заповедей издал, но сие не столько для научения, сколько ради сребролюбия предприял; ибо всякий желающий священства, без довольных на то денег, со всем его прилежанием в читании и наукою не годился». В доказательство автор приводит быстрое обогащение Стефана Яворского, его брата и всех поставленных им в смотрители над училищем. «Какое богатство собрали, деревни покупали, детей в довольном имени оставили, что всегда в злате облачаются, богатые домы, множество служителей имеют и в каретах разъезжают. 2) Сколько раз он, по прикладу Апостолов и уставу древних Отец и Соборов Вселенских стадо паствы своея надзирал, того спрашивать не надобно, разве когда для своего увеселения и прибытка во град епархии его, Переславль Рязанский, съездил и попов перебрал, паче же показал свою власть и преимущество... 3) Что же покажем о приобретении раскольников? Разве несколько пожег и из Государства выгнал... а о идолопоклонниках и магометанах и воспоминать нечего». Автор «Ответа» все это опровергает и утверждает, что Стефан учредил в Москве училище, приставил к нему экзаменатора для обучения ставлеников не только десяти заповедям, но и символу и прочему. Брат Стефанов, Феодор, обогатился следовавшими ему по закону доходами. Епархию свою Стефан посещал редко, потому что отягощен был делами синодскими, и без указа Царского отлучиться из Москвы не мог. Магометан и идолопоклонников в Рязанской епархии вовсе нет; поэтому Стефан мог проповедовать слово Божие только тем, которые случайно приезжали в Москву, и он это делал; кроме того, старался о том же через других. Так, напр., не без его участия Казанский митрополит устроил в своей епархии училище для идолопоклонников; по его же старанию определен был в Сибирь Филофей Лещинский, обративший многих неверных, и т. д.

кнуть в России, в начале XVIII в., особенно между раскольниками. Сродно бывает человеку, когда в глазах его прошедшее замыкается, и путь, которым он шел, теряется из виду, отчаиваться в будущем и переход жизни из одного фазиса в другой принимать за конец всякого бытия. Таково неизбежное заблуждение тех, которых взгляд ограничен тесным кругом их современности. Родившись в известную эпоху, они до того сродняются с ее частным характером, с ее обычаями, убеждениями и предрассудками, что другой порядок кажется им невозможным. Временное получает для них значение вечного, и когда, следуя необходимому закону развития, это временное перестает вмещать в себе дух жизни, отчаяние становится их уделом.

В этом отношении мнение о кончине мира между нашими раскольниками было явлением необходимым. Явился в Москве некто Талицкий, фанатик, каких в то время было много, и начал открыто пророчествовать, не щадя в своих проповедях самого Царя. О Талицком сохранились следующие известия в Синодском указе 1722 г., Мая 17: «Вор Талицкий объявил при исповеди духовному своему отцу свое злейшее намерение, а именно: написал письма, которые хотел везде подметывать к возмущению, ставя себе то за истину и не отлагая оного, и не каяся, и священник, хотя ему в том претил, однакоже причастил Святых Таин и не донес, где надлежит, чая грехом быти то доношение; а тот вор пошел с тем намерением оное делать»[1].

Его схватили; начался суд. Стефан Яворский обличал его в присутствии самого Петра, который также принял участие в прении и помог Стефану кстати приведенными текстами из Священного Писания[2]. Талицкий был осуж-

---

[1] Полн. Собр. Зак., т.VI.

[2] Автор «Пасквиля» пишет: «Что же до обличения Талицкого надлежит, о том могут присутствовашие тому еще свидетельствовать, что на прениях Яворскому Талицкой ни мало не уступал, но ругательно пророком Вааловым и прочее называл, донележе, по прошению всех собранных, а паче слыша Яворскаго невозмогающа, пришед Его Императорское Величество кратко явными Христовыми словами победил и в раскаяние привел; о чем точно при казни онаго еретика во объявление потом поучением от Яворскаго на день Петра и Павла точно показано было; не может же кто сказать, чтоб то по принуждению от него, ибо оное сказывал в небытность Его Величества в Польше 1708 году, о чем, может, оный Монарх и потом не ведал, в толиких трудах и подвизех пребывая». В «Ответе» подтверждается участие Петра в прении, но опровергается сказанное о Стефане, будто доводы его были слабы, и о Талицком, будто он покаялся.

ден на сожжение.

В пастырском увещании, изданном от Синода в 1722 г., Января 27,[1] рассказаны обстоятельства этой казни. «Учению Талицкого последовал некто иконник Иван Савин, и в том со удивлением, какие муки терпел, не внимая никакого себе от духовных наставления, за которое злодеяние и на смерть осуждены, что все вышеупомянутый Савин с радостию принимал. Но, когда во время казни, *копчением творимой*, Талицкий, не стерпя того, покаялся и снят был с онаго, то видя, оный Савин спросил караульщиков, для чего онаго сняли, от которых уведал, что повинился; тогда просил и о себе, котораго также сняли, и желал видеть Талицкого; и когда допущен, спросил его, впрямь ли он повинился и для чего. Тогда Талицкий все подробно сказал, что все то ложь, чему учил. О, в какую горесть пришел тот Савин, и с какими слезами раскаивался и пенял на Талицкого, для чего в такую беду его привел и что он ни для чего, только вменяя то за истину, страдать рад был!»

Неизвестно, до какой степени участвовал Стефан Яворский своею властью в этой ужасной пытке (ибо, очевидно, это была пытка, а не казнь); но нельзя забыть, что такого рода поступки с еретиками он оправдывал в «Камне веры».

По случаю ереси Талицкого, Стефан Яворский написал книгу под названием «Знамения пришествия Антихристова и кончины века», заимствованную им из книги испанского богослова Малвенды о Антихристе[2]. Она была издана в первый раз в 1703 г. но, как кажется, не достигла своей цели и распространение ложных предсказаний не пресекла[3].

Следующие годы протекли для Церкви довольно мирно. Война со Швециею исключительно занимала Петра Великого и отвлекала его внимание от дел церковных. Стефан управлял двумя вверенными ему епархиями, рязанскою и тамбовскою, и в праздники и торжественные дни говорил проповеди.

В 1713 г. открылась в Москве лютеранская и кальвинистская ересь. Ее быстрое распространение и дерзость зачинщиков требовали скорого и действительного противодействия. Стефан Яворский, понимая, какой вред

---

[1] Пол. Собр. Зак., т. VI.

[2] «Слов. Духов. Писат.», ст. о Стеф. Яворском.

[3] Если верить «Пасквилю», то несколько лет спустя, из самой книги Стефана Яворского, Левин вывел предсказания, и Стефан должен был признаться, что действительно впал в ошибки.

мог произойти, если откроется и в простом народе сочувствие к тем самым мыслям, которые имели уже сильных представителей между приближенными Монарха, если протестантское начало проложит себе эти две дороги, отложил всякое человекоугодие, всякий страх, и мужественно обличил еретиков. В «Камне веры», написанном по этому случаю, он трогательно предостерегал свою паству от соблазнительных проповедей иностранцев, умолял их не внимать этим непризванным учителям и крепко держаться за предание Православной Церкви. Книга Стефана Яворского была по тому времени мужественным поступком. Полный чистой ревности к православию и высоким сознанием своего призвания, он подал смелый голос против мнения, бывшего в силе, и которому благоволил сам Царь. Эта была лучшая, высокая минута в его жизни.

Мы уже говорили о содержании «Камня веры» и о догматических началах, в нем изложенных; и теперь мы должны выписать из него еще одну статью, вероятно, не без особенной цели вставленную автором, статью, имевшую прямое отношение к тогдашним обстоятельствам: об отношении духовной власти к светской[1].

Догмат о святых иконах, (часть 1, показание 13, стр. 81). «Почитаем власть царскую, яко от Бога данную, но не на сицево дело (т.е. на догматические определения). Церковное бо строение, и чина церковнаго пределы и уставы, яже к вере надлежащыя, вручи Бог Апостолом и их восприемником. Но слышите ли, что Апостол глаголет: *положи Бог в Церкви первее Апостолы, второе Пророки* и т.д. (1 Кор. 12; Ефес. 4). Видите ли, кому вручено Церкве строение? Не вручи Христос Церковь свою Тиверию Кесарю, но Петру Апостолу, и в лице Петровом всем Апостолом: *ты еси* (рече) *Петр и на сем камени* и т.д. Но и отсюду истина является, яко, триста лет в презелном гонении бывши Церковь Божия, Царей не имеяше в строительство свое, разве строителей Церкве Христовы наречеши Нерона, Траяна, Максимиана, Диоклитиана и прочих мучителей и Церкве Святыя гонителей. Обаче во оная лютая времена Церковь Христова, своими пастырями строима и управляема, аки крин посреди терния процветаше».

[1] Стефан Яворский представил свою книгу Петру Великому несколько позднее, вероятно, около двадцатых годов, перед Дербентским походом; поэтому, выписывая из нее, мы нарушаем отчасти хронологичесикй порядок.

Приводится из кн. Паралипоменон пример царя Озии (Гл. 26) и Саула: «Саул царь, священническую власть восприимь, погуби царство (1 Цар.15). Отонудуже ясно видите, яко Церкве своея строение, уставы же и пределы, наипаче яже к вере надлежащыя, вручи Бог не мирской власти, но духовной. Вем, яко многих царей многая обретаются правила (церковные), но о гражданских судах, и о строении благочиния церковнаго, *а не о членах к вере надлежащих* (последние слова напечатаны самыми крупными буквами). Тако и наш благочестивейший Монарх Всероссийский, Петр Первый, благочестне устави некая благочинию и благочестию церковному надлежащая, якоже не венчати браков сокровенне, сиречь прежде времене литургии святей приличнаго, и по времени вечернему пению обычном; и паки: не видевшему очезрително жениху невесты, не женитися, ниже невесте не видевшей жениха не посягати; и паки: рабов и беглецов в монашеский чин не приимати. Сия и тем подобная во исправление и лепоту благочиния церковнаго благочестне уставишася». Эта умная похвала, при тогдашних обстоятельствах, имела всю силу мудрого наставления.

Присутствие царей на соборах автор объясняет следующим образом: «Аще сами царие, аще их посланницы не тем намерением на соборах быша, яко да члены к вере надлежащыя уставляют, но да соизволение свое и повиновение уставом соборным к вере надлежащым явят, и болшею властию и преимуществом Собор почтут и прославят, от всякаго же смятения и вражиих наветов сохранят цело и невредимо собрание святое, и подписанием рук своих соборная уставления утвердят непоколебимо... Всячески царем должни есмы повиноватися в делах гражданских; пастырем же высочайшим в делах к вере надлежащих. Царие бо христианстии началствуют над христианы не поелику христиане суть, но поелику человецы, коим образом могут началствовати и над иудеи, и над махометаны, и над языки. Тем же властительство царей о телесах паче, нежели о душах человеческих радение имать; духовная же власть о душах паче, нежели о телесах владомых, печется. Царие имут в намерении покой привременный, и целость людей своих по плоти; духовная же власть имать в намерении живот и ублажение, и по плоти и по духу. Царие подвизаются со врагами видимыми, духовная же власть с невидимыми, по глаголу Павлову:

несть наша брань к плоти и крови, но к началом и ко властем и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным... Поистинне царие суть хранителие законов Божиих и церковных, но не определители, ниже уставители правил и членов к вере надлежащих. Таковыми бяху онии царие благочестивии, Константин Великий, Валентиан, Маркиан и прочие». Поступок царя Езекии, сокрушившего медного змея, когда народ стал поклоняться ему, как Богу, Стефан Яворский объясняет из того же начала. «Тако и инем царем тому последовати лепо есть. К сим же и сего не премолчу, яко не сам един царь Езекия сие сотвори, но священником творити советова и заповеда». В дополнение к этому можно читать статью *о преданиях* (часть II, стр. 734 и 739) и ст. *о постах* (часть I, стр. 873).

Как ни умеренно и ни осторожно изложено это учение, но, вероятно, оно показалось Петру Великому не ко времени. Готовясь преобразовать внешнюю организацию Церкви, он хотел особенно распространить и пустить в ход другую мысль, не противоречащую, но дополняющую мысль Стефана, именно ту, что верховная, светская власть имеет право изменять внешний порядок управления церковного. Стефан особенно обращал внимание на ту сторону Церкви, которою она является совершенно независимою от всякой внешней власти, на предметы веры; Петр, напротив того, хотел выказать ее с другой стороны, которою она входит в государство и подчинена ему.

«Камень веры» не был напечатан, и автор навлек на себе нерасположение многих сильных людей.

Новых, важных постановлений о делах Церкви и духовенства 1714 и 1715 года не представляют. Имея постоянно в виду две цели: распространить просвещение в духовном сословии и доходы от церковных имений употреблять на всеобщую очевидную пользу, Петр предписал разослать по архиерейским домам и в монастыри, при которых были школы, математических учителей, часть доходов церковных употребить на содержание лазаретов для пропитания и лечения больных и раненых солдат, при церквах устраивать домы призрения для незаконнорожденных, и пр.

В 1716 г. новое лицо вступает на поприще церковного управления. Вызванный из Киева Петром Великим, Феофан Прокопович приезжает в Москву. Петр встретился с ним в первый раз еще в 1706 г. в Киеве, куда он ездил для основания крепости. Феофану Прокоповичу поручено было произнести ему поздравительное слово, и он встретил его в Софийском соборе словами Давида: *Сынове Сионе возрадуются о Царе своем.* Эта речь, действительно одна из лучших, снискала ему благосклонность Монарха.

Три года спустя (Феофан был уже префектом Академии и преподавал философию, физику и математику) победитель Карла XII возвращался из-под Полтавы чрез Киев, и снова говорил ему в Софийском соборе любимый его проповедник длинный *Панигирикос, или Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе.* В том же году произнес он похвальное слово князю Меншикову. Необыкновенное дарование Феофаново, его слово одушевленное, бойкое, и особенно его пламенное сочувствие к современности, которого вообще не имели другие проповедники, произвели глубокое впечатление на Петра Великого. Он угадал в Феофане человека, близкого к нему по характеру и по направлению мысли, человека, который мог понять его и служить ему не как невольное орудие, а как свободный его сподвижник, проникнутый одним убеждением. Отправляясь в несчастный поход 1711 г., Петр взял Феофана с собою и, вероятно, в продолжение этого времени успел узнать и полюбить его еще более. По возвращении из Турции, он повелел возвести его на степень игумена Киево-Братского монастыря, и в то же время Феофан вступил в звание ректора и богословия учителя Киевской академии. Эту должность он проходил до июня 1716 г. с такою славою, какой предшественники его в сем звании еще не имели[1], и положил начало новому направлению богословской науки, основал новую школу, противоположную той, которая господствовала до него в Киеве.

Наконец, Петр вызвал его в Петербург; но болезнь помешала Феофану явиться немедленно; он приехал в Петербург в осень 1716 г. и уже не застал Петра, отправившегося за границу. В ожидании его, он говорил проповеди и к приезду Петра сочинил три приветственные речи, из которых первую, от лица малолетнего царевича

[1] «Слов. Дух. Писат.», ст. о Феофане.

Петра Петровича, произнес князь Меншиков, вторую говорила старшая царевна, а третью, от лица всего русского народа — сам Феофан. В 1718 г., Июня 1-го, в день Пятидесятницы, Феофан наречен был во епископа Псковского и Нарвского и, несмотря на донос, поданный против него Стефаном Яворским и Феофилактом Лопатинским, хиротонисан в присутствии Государя с облачением в саккос, что почиталось особенным отличием для епископа. Донос, о котором мы говорили в первой части нашего исследования, доказывает, что вражда между Стефаном Яворским и Феофаном Прокоповичем велась издавна и что главною ее причиною было их разномыслие в предметах богословской науки.

Вскоре за поставлением Феофана, началось дело царевича Алексея, и мало-помалу стал открываться этот огромный заговор против Петра и против дел Петровых, в котором главную роль играло монашество, избравшее несчастного и слабого царевича своим покорным орудием. Мы выпишем из розыскного дела и суда, публикованного по Высочайшему Указу, некоторые отрывки, из которых будет виден характер этого заговора, и на чем полагали заговорщики свои надежды[1].

Еще в 1716 г. Петр, теряя надежду воспитать себе в сыне достойного преемника, велел ему решительно переменить образ жизни или торжественно отказаться от престола и идти в монастырь. В письме своем к Алексею он говорил: «Хотя б и истинно хотел хранить (клятву, прежде того им данную, не искать престола), то возмогут тебя склонить и принудить болшие бороды, которые ради тунеядства своего ныне не во вантаже обретаются, к которым ты и ныне склонен зело». Царевич избрал монастырь, полагаясь на слова Кикина: «вить де клобук не прибит к голове гвоздем; мочно де ево и снять... да пошли де по отца духовнаго и скажи ему, что ты принужден итти в монастырь, он де может сказать и архиерею рязанскому о сем, чтобы де про тебя не думали, что ты за какую вину пострижен».

Другие слова, не менее важные и произнесенные самим царевичем, открылись на следствии: «Я де плюну на всех, здорова б де мне была чернь. Когда де будет мне время без батюшка, тогда де я шепну архиереом, а

[1] «Московский Вестник» на 1829 г., часть 5.

архиереи де приходским священником, а священники прихожаном, тогда де они и не хотя меня владетелем учинят». Царевич же на одном из последних допросов признался, что «издавна прибирал всегда всех тех людей слова себе, которым нынешние новые дела Государя отца ево были противны». Духовник Алексеев, Яков, питал в нем вражду к его отцу. Следуя показанию царевича и признанию самого Якова, последний спрашивал его на исповеди: «Не желаешь ли де ты отцу своему смерти; и он де сказал ему, что желаю, и он же Яков ему царевичу говорил: мы де и все желаем ему смерти... также и о том, что царевича в народе любят, и пьют про ево здоровье, называя ево надеждою российскою, он Яков царевичу говаривал же».

На второе решительное требование Петра в письме к сыну из-за границы, чтобы он объявил, когда и в какой монастырь он думает постричься, Алексей не отвечал и бежал в Вену, откуда он переписывался со своими сообщенниками, архиереями ростовским, крутицким и киевским, чтобы его не забывали, напоминали бы о нем народу и при случае не оставили бы его.

Из допросов других посторонних лиц узнали, что царевич особенно хвалил какого-то архиерея: «А писма посылал для того, чтобы в С.-Питербурхе их подметывать к архиереом, чтоб им беды не было, ежели б отдать в руки». Сам царевич объявил следующее: «А в Москве царевна Марья и некоторые архиереи, толко чаю, чтоб большая часть, пристали ко мне».

Между тем как царевич скрывался в Вене, вот что делалось в России. (Выписываем из Деяний Петра Вел., т. VI, стр. 34 и след.): «Первая супруга Государева, в старицах Елена, жившая в суздальском Покровском монастыре, в коем она была и пострижена, и которой запрещено было называться и другим именовать ее царицею, имея тайные переписки и сообщества с царевною Мариею Алексеевною, с ростовским епископом Досифеем, с генаралом-майором Глебовым, с духовником своим протопопом суздальским Пустынным и с казначеем тогож монастыря, скинув с себя ризы монашеские, оделась в светские, назвалась паки царицею, и в церкви начали поминать ее царицею же.

Старицы и поддьякон Иван Пустынной и другие в допросах показали, что к ней, бывшей царице, хаживал

ростовский епископ Досифей, который прежде сего бывал игуменом в Сновицком и архимандритом в Спасском Ефимьеве монастырех, и что с того времени, как он к ней стал ходить, она монашеское платье с себя скинула: что он уверял ее бывшими ему явлениями святых и слышанными гласами от образов, что она будет по-прежнему царицей и будет с сыном обще царствовать; что таковые пророчества от святых и от образов слышал он не однождым; что когда таковые явления случались ему ночью то, ночью же он приходя, возвещал ей оныя, и что на тех пророчествах и явлениях она уверяся, скинула монашеское платье; что когда уже был он, Досифей, епископом, приезжал к ней в монастырь, и в служении поминал ее царицею Евдокиею, и вновь подтверждал ей, что ему паки являлись святые и открывали, что она в том же еще году будет царицею; что когда год прошел, и она спрашивала у него, для чего же не сбылось сие с нею пророчество, то-де Диосифей ответствовал, что виною того грехи отца ея и что посему она просила его молиться об отпущении грехов отцовых и давала за то ему много денег; что чрез год сказывал он ей, что видел отца ее, из ада выпущеннаго уже до пояса, а чрез другой год, что уже по колени только остается он в аде, и таковые-де слова повторял сначала и до сего дня, о чем и во многих письмах писал».

Вот какое суеверие породило у нас влияние католицизма, и как замечательно, что те самые лица, которые пускали их в ход, делали заговоры против светской власти.

«У царевны Марии Алексеевны найдено его, Досифеево письмо, которое наполнено самыми суеверными же обманами, и сверх того письмо оное показало тесное царевнино сообщество с бывшею царицею и также, что как она царевна, так и Досифей ведали об уходе царевичеве, что будто являвшийся ему святый Димитрий царевич неоднократно предсказывал о скорой смерти царской, чего он, Досифей, желает и молит о том Бога».

В деле царевича замешан был и Стефан Яворский, хотя и невинно. Вот что отвечал Алексей письменно на вопрос, предложенный ему, вероятно, вследствие подозрений на Стефана: «О предике (проповеди) Рязанскаго я прежде того не знал, как она была, и на Москве задолго до нее не был, а услышал об ней в Померании, помнитца

мне, от князя Василия Долгорукова, или Федора Глебова, сказывал он, что Рязанской казанье на Москве говорил, в том-де и про тебя дурно говорил[1], будто ты изгнан, и оное-де казанья сенаторы у него взяли на писме. А преж того казанья писывал ко мне Рязанской, и я к нему, хотя не часто, кроме важных дел; а как об оном казанье услышал, то оную корреспонденцию пресек, и к нему не ездил, и к себе не пускал ево, чтоб не подать тем подозрения... А вышеписанныя писма к архиереем тем для того писал (хотя и надлежало к Рязанскому писать, потому что оный секретарь (австрийский) говорил, чтоб писать к главным духовным и свецким), что когда б отписал к Рязанскому, то б мочно думать, что с стачки побег с ним учинен, для того, что он был знакомее; также по оной предике болшее б было подозрение на меня и на него». Наконец, на последнем допросе, царевич объявил, что «на архиерея Рязанскаго надеялся по предике, видя ево склонность к себе, потому хотя я с ним ничего, кроме того, что я объявил, и не говаривал». Когда все обстоятельства приведены были в известность, Петр созвал собор архиереев и через письменное объявление требовал от них совета и наставления. Вот его слова: «Хотя сие дело не духовнаго, но гражданскаго суда есть, однакож мы, желая всякаго о сем известия и воспоминая слово Божие, где увещевает в таковых делах вопрошать и чина священнаго о законе Божии, как написано во главе 17-й Второзакония, желаем и от вас архиереов, и от всего духовнаго чина, яко учителей слова Божия, не исдадити каковый о сем декрет, но да взыщете и покажете о сем от Священнаго Писания нам истинное наставление и разсуждение: какого наказания сие богомерзское, и Авесоломову прикладу уподобляющееся намерение сына нашего, по божественным заповедем и протчим Святаго Писания прикладам и по законам, достойно?»

Июня 18-го издано «Рассуждение духовнаго чина». Оно заключало в себе выписки из Ветхого и Нового Завета, деяний соборов и св. отцов и оканчивалось следующими словами: «Сию выписку зделали мы, духовные лицы, от Священных Писаний по указу монаршескому, обаче не в приговор, ниже для издания декрету, яко же выше речеся: ибо сие дело не нашего есть суда: кто бо нас судей пос-

[1] Эти слова или по ошибке напечатаны вместо других, или должны быть принимаемы в другом смысле, потому что, как видно из всего следующего, проповедь Стефанова заставила Алексея надеяться на него как на человека, ему преданного.

тави над теми, иже нами обладают,како главу наставляти могут удове, ите от нея наставляеми и обладаеми; к сим же суд наш духовный по духу должен быти, а не по плоти и крови; ниже вручена есть духовному чину власть меча железнаго, но власть духовнаго меча, иже есть глагол Божий... Вся же сия, превысочайшему монаршескому разсуждению, с должным покорением подлагаем, да сотворит Господь, что есть благоугодно пред очима его: аще по делом и по мере вины восхощет наказати падшаго, имать образцы, яко от ветхаго завета выше приведохом; аще благоизволит помиловати, имать образец самого Христа, который блуднаго сына кающагося восприять жену, в прелюбодеяния яту и камением побиения по закону достойную, в свободу отпусти, милость паче жертвы превознесе, *милости*, рече, *хощу, а не жертвы*, и усты Апостола своего рече: *милость хвалится на суде*; иметь образец и Давида, который гонителя своего сына Авесалома хотяше пощадети; ибо вождам своим, хотящым на брань противу Авесалому изыти, глаголаше: *пощадите ми отрока моего Авесалома* (кн. Цар. 2, гл. 18), и отец убо пощадети хотяше, но само правосудие Божие не пощадело есть, того кратко рекше: *сердце Царево в руце Божии есть.* Да изберет тую часть, аможе рука Божия того преклоняет». Во главе подписей стоит имя Стефана Яворского; следовательно, он успел вполне оправдаться.

Приступили к суду над соумышленниками царевича. Петр отдал Досифея под суд архиереям русским и греческим. Они приговорили отослать его к суду гражданскому, но отказались лишить его архиерейского сана, под тем предлогом, что празден престол патриарший. Тогда Петр спросил их, могут ли они без Патриарха посвятить в епископа, и на ответ, что могут, сказал: «Так можете и рассвятить»[1]. Досифей, духовник Алексеев, и другие были казнены. Киевский архиепископ умер на дороге из Киева.

Отказ архиереев и причина, ими представленная, показывает, как сильно желало духовенство Патриарха и не упускало случая напоминать о том Петру. Почти в то же самое время в ответе, сочиненном Стефаном Яворским на предложение Сорбонны, встречается подобный намек, может быть, не совсем бескорыстный; ибо кому же

[1] Деян. П. В., т. VI, стр. 41.

было надеяться желать быть Патриархом, если не местоблюстителю патриаршего престола?[1]

В 1717 г., будучи в Париже, Петр Великий посетил Сорбонну[2], и там, по случаю найденных им в библиотеке богословских книг на славянском языке, вступил с сорбоннскими отцами в разговор о разномыслиях между Восточною и Западною Церковью. Сорбоннские отцы воспользовались случаем и хитрою лестью хотели внушить Петру, что, после всех его подвигов и великих заслуг в общем деле распространения просвещения и наук, ему остается стяжать еще большую славу, какой не имел еще никто, славу примирителя двух великих Церквей. Петр отвечал им на это, «что это дело не принадлежит до его звания, что не имеет времени им заняться», но предложил им отнестись письменно к епископам русским и обещал дать на их рассмотрение проект Сорбонны. По словам некоторых, послание было вручено самому Петру; по другому свидетельству, оно было прислано в Россию и 1718 г. отдано Петром на рассмотрение русским епископам, с повелением сочинить ответ.

В послании Сорбоннском изложены были все догматы, в которых согласуются Восточная и Западная Церковь; об исхождении Святого Духа говорилось очень поверхностно и неосновательно (будто исхождение от Отца и Сына или от Отца чрез Сына почти все равно), а о первенстве папы изложено было известное учение Галликанской церкви; в заключение же было помещено увещание Петру Великому, «да будет людям предводитель ко свету истины и мирному согласию».

Русские епископы прочли с неудовольствием послание Сорбонны. Им особенно не понравилось последнее увещание, обращенное к Петру, и которое могло внушить опасный для Церкви замысел. Они рассуждали, что догмат о исхождении Св. Духа изложен неосновательно, и привели против Западной церкви некоторые свидетельства из творений св. Отцов, в Париже напечатанных; что нельзя признавать другой главы Соборной Церкви, кроме самого Иисуса Христа; что власть епископа

[1] Автор «Пасквиля» пишет: «Восприяв чин еспископа, потом крайним прилежанием трудился, како б возмог чин и власть патриарха получить, для котораго дары многим роздал великие и иным обещал» и т.п.

[2] См. Проповеди Стефана Явор., часть 3 и Деяния Петра В., т. VI, стр. 167 и след.

Римскаго равна власти прочих патриархов и подчинена соборам. Наконец, они почли за нужное объявить его Царскому Величеству свое помянутое рассуждение, прибавя к оному, что «пременение чего-нибудь к Российской Церкви подлежит великой опасности». Так отдает отчет в совещании наших епископов автор изданной в Венеции Истории Петра Великого.

Вслед за тем Государь велел написать ответ. До нас дошло их два. Первый, написанный Феофаном Прокоповичем и подписанный Стефаном Яворским, Варнавою, архиепископом Холмогорским, и самим Феофаном, от 1718 г., Июля 15, был отправлен в Париж. Второй принадлежит Стефану Яворскому и написан позднее, в месяце Сентябре того же года.

Содержание первого ответа есть следующее: русские епископы приняли с радостью послание Сорбонны не потому, чтобы надеялись найти что-либо любопытное и новое о вопросах, которые всем богословам хорошо известны, но дабы удостовериться в похвальном желании сорбоннских учителей с ними соединиться. Церковь Православная постоянно питает надежду и молит Бога о воссоединении всех верующих в Него в одно тело Церкви, и выражает это желание повседневно повторяемою, во время литургии, молитвою. Что же касается до средств к прекращению раздора, то дело это не так легко и скоро может быть исполнено, как думают Сорбоннские учители. Во-первых, необходимо созвание Собора или учреждение официальных переговоров через взаимные послания от имени той и другой всецелой Церкви. Во-вторых, русские епископы не могут одни приступить к великому делу примирения, тем менее совершить его, без участия и согласия всего православного мира, и особенно восточных патриархов. Послание Феофаново проникнуто этою мыслию о необходимости вселенского единогласия в общем деле Церкви. Оно написано в высоком духе православно-кафолическом. В заключение, он предлагает ограничиться для первого случая приватною перепискою между учеными той и другой стороны, «только бы все было Духом Христовым кротости умиренно».

Ответ Стефанов начинается с пышных и натянутых похвал Сорбоннской академии. Он называет ее «палатою премудрости, яже инде токмо гостит, тамо же всегда пребывает: инде покров или сень, тамож мнится престол

себе утвержден имети». Далее, автор говорит, что Царь отдал на рассуждение русским пастырям проект Сорбонны, «не дабы совета какова от нас требовал, или надлежность каковую изъявлял, совершен сый своего государства Монарх; но да церковную честь и исполнение невредимо и непорочно сохранит Царь Православный». Замечательно, как хитро и неискренно сложена эта фраза, содержащая в себе лесть, похвалу и наставление. Повторив снова все те догматы, в которых обе Церкви согласны, Стефан предлагает свои размышления о возможности соединения.

«Соединение убо мы не укоряем, но насильствователей соединения: ибо елико изряднейшее благо есть соединение, толико хуждшии суть разорителие». На кого же в этом случае должен пасть упрек в разорении? Не желая возобновлять старого спора, Стефан сравнивает обе Церкви с евангельскими сестрами Марфою и Мариею. Марфа укоряет Марию, *яко едину мя остави служити*, но и Мария могла бы укорить Марфу, *яко едину мя остави слышати слово Божие*. «Равное нечто видети есть плачевныма очима между двема сима иногда родными сестрами, сиесть Восточную и Западною Церквами... Восточная оставила Западную в союзе соединения (т.е. отделилась от нее тем, что пребыла и пр.), Западная же оставила Восточную в растлении, в повреждении же и новости символа».

Следует самое замечательное место в Стефановом послании: «Но аще бы мы и восхотели сему злу коим-либо образом забежати, возбраняет нам канон апостольский, который епископу без своего старейшины ничтоже, а наипаче в толь великом деле церковном творити попускает: престол же святейшаго Патриаршества Российскаго празден и вдовствующий быти мним, яко известно есть иностранным: и сего ради епископом, без своего Патриарха хотети что-либо замышляти тожде было бы, акибы членам без своея главы хотети движитися, или без первыя вины или движения в звездах свое течение совершати. Сей есть предел крайний, который в настоящем деле больше нам не попущает глаголати что-либо или творити». Отсюда видно, как глубоко убежден был Стефан в необходимости Патриаршества, как такого условия, без которого Церковь не может двигаться и жить. До такой степени он был проникнут католической теорией о цер-

ковном единодержании! В этом понимании Патриаршества, как условия необходимого, без которого Церковь — не Церковь, отразилось влияние западного учения; и вследствие этого влияния нужно было отменить Патриаршество.

Это время наступило вскоре. Но прежде, нежели мы станем говорить о нем, мы должны выписать резолюции Петра на некоторые доклады Стефана Яворского, из которых ясно выдается их тогдашнее отношение.

Ноября 20, того же 1718 г.[1] Стефан Яворский писал к Государю: «1) В нынешнем 1718 г., Мая 28 дня, по указу Царскаго Величества, выехал я из Москвы на почтовых подводах, не взяв с собою ни ризницы, ни певчих, ни запасов никаких, ни платья, ни келейной рухляди, и для скораго выезда, порядка никакого не учинил ни в Соборной Церкви, ни в Приказах, ни в школах, ни в дому своем, чая скораго возвращения; и ныне скитаяся в Петербурге, и живу в наемном дворе, далече от Церкви и от воды, и в таком дворе, в котором зимою мне немощному отнюдь жить невозможно, и ожидаю милостиваго отпуска, чтобы зимою совсем собраться, и здесь жить вовсе, и о том, что Великий Государь укажет». Резолюция: «О житье здешнем уже пред тремя леты сказано, и что сам, ваша милость, по просухе хотел быть, как я с вами прощался на Москве; а зачем в три года не собрался и не распорядил, не знаю; ибо и более того делано, ездил на Украйну для освящения Церкви, и потом и до того довольное время было, как выше писано».

2) «Было милостивое слово о дворе, и написано было ко мне ручкою монаршескою: приезжай, а двор для тебя будет готов; сего милостиваго обещания будет ли исполнение или нет?» Резолюция: «Место готово, а построить самому мочно; понеже всем архиереям определенное дается, а вам все, как было прежде, еще ж и тамбовское епископство поддано».

Далее, Стефан писал о необходимости назначить архиереев на праздные кафедры. Ответ был следующий: «Выбрать например и подать роспись; также и впредь для таких избраний надлежит заранее добрых монахов сюда, в монастырь Невской, привезть, дабы здесь жили, которые бы могли знать, чтоб таких не поставить, как

[1] Полное Собр. Зак., т. V.

Тамбовской и Ростовской были; а для лучшаго впредь управления, мнится быть удобно Духовной Коллегии, дабы удобнее такия великия дела исправлять было возможно».

Здесь, вероятно, в первый раз[1] Петр Великий обнаружил мысль, над которой он долго трудился наедине с Феофаном. Как должно было поразить Стефана Яворского и все вообще духовенство, привязанное к Патриаршеству сочувствием, воспоминанием лучшего времени и выгодами, слово *Коллегия*, слово новое, немецкое, которого чуждался величавый язык нашей Церкви! Не выражалось ли в самом внешнем характере этого слова вторжение светского начала и преданий иностранных в сферу Церкви, до тех пор для них недоступную?

Приступая к самому важному делу Петра в отношении к Церкви, к тому, в котором особенно выразилась его односторонность, мы должны оглянуться назад.

Мы показали, как Патриаршество, в свое время необходимое для России, в эпоху католического влияния получило рефлекс папизма. Духовенство привыкло видеть в нем единственно возможную форму правления для Церкви, учреждение необходимое, и мало-помалу переносило на него понятие католиков о церковном единодержавии. Этот переход от Патриаршества к папизму почти неуловимо совершался в общем мнении, и только изредка следы его обнаруживались в рассеянных по разным сочинениям выражениях и уподоблениях, напоминающих отзывы католиков о Папе. С другой стороны, пышные обряды и торжественность, которою окружали себя Патриархи, нравились народу и в его глазах придавали Патриархам значение самодержавцев, равных, если не превосходящих властью самих царей. Еще недавно Царь, в Вербное воскресенье, водил за узду коня, на котором восседал Патриарх (обычай, занесенный к нам с Запада), и епископы повторяли этот обряд в своих епархиях[2]. Недавно Царь судился с Патриархом перед Восточными святителями, как равный с равным. Все эти

---

[1] Голиков утверждает, что еще в конце 1714 г. Петр Великий, созвав духовных и светских сановников, торжественно объявил им, «что он хочет быть один начальником Российской Церкви, и предоставляет учредить духовное собрание под именем Св. Синода» (Доп. к Деян. П. В., т. X, стр. 234). Но других известий об этом объявлении не сохранилось, и оно невероятно.

[2] Соборное определение о том, чтоб этот обряд шествия на осляти совершаем был только патриархом, в Москве, в присутствии Царя, 1678 года, Марта, при патриархе Иоакиме. См. Акты. Арх. Эксп., т. VI, 223.

явления сильно действовали на народ. То самое понятие, которое духовные писатели формулировали как теорию, он воспринимал непосредственно.

Итак, ложный характер, которого, конечно, Патриаршество само в себе не имело, а только получило вследствие католического влияния, в общем сознании всей России оправдывал и делал необходимым его отменение.

Вероятно, еще при жизни последнего Патриарха, Петр Великий, видевший ясно, как противны были Иоаким и Адриян всякому преобразованию и помня борьбу Алексея Михайловича с Никоном, задумал из видов политических уничтожить Патриаршество. Но, боясь сильного противления, он не вдруг приступил к этому делу, а постепенно подрывал те опоры, на которых держалось Патриаршество в общем мнении.

Во-первых, по смерти Адриана, он отложил до другого времени назначение ему преемника, желая приучить духовенство обходиться без Патриарха и показать ему, что Церковь может и без него жить и управляться. В то же время, воспользовавшись случаем, он ограничил власть и круг действия Патриархов.

Кроме того, зная, что народ любит в Патриаршестве его внешнюю, великолепную сторону, он решился воспользоваться этой любовью, как орудием против самого Патриаршества, и убить его в народном воображении, выставив его с смешной стороны. С этою целью, Петр Великий, еще в 1702 г., в потешной свадьбе шута своего Шанскаго, представлявшей карикатуру старого быта, нарядил Зотова в костюм Патриарха и вывел его в свадебном поезде[1].

Выставляя таким образом на смех и поругание созданный им призрак, Петр и в этом случае наблюдал постепенность. Сначала он назвал Зотова вселенским князь-папою, наряжал его в одежду, напоминавшую папское облачение, и повторял над ним католические обряды. Мало-помалу покрой наряда изменялся и приближался к подобию риз патриарших. Этим самым Петр в форме драматической давал урок. Он разил в Патриаршестве призрак папизма. Наконец в 1715 г., Декабря 13, устроена потешная свадьба мнимого патриарха. Тут были арцыбискупы, пасторы, попы, были одетые в Никонское (?) платье, был высокопреосвященнейший князь-папа (но уже не Зотов, представлявший жениха-патриарха), была

---

[1] Голик., т.II, стр. 76.

невеста, князь-игуменья. Весь этот поезд двинулся по данному знаку и направил путь — куда-же? В церковь. Священник Архангельского Собора, девяностолетний старец, следовательно, видевший времена Филарета и Никона, совершил чин венчания, и процессия, с новобрачным патриархом, тем же порядком пустилась в обратный путь. Цель была достигнута: народ пьянствовал и кричал: «Патриарх женился, да здравствует патриарх с патриаршею!»[1].

В этих святотатственных оргиях выражается недальновидная односторонность Петра. Он думал, что можно безнаказанно отрывать от Церкви ее внешнюю сторону и выставлять ее на позор и поругание, не подрывая нисколько религиозного начала, которое он сам признавал за основу всякого благоденствия. Опыт показал противное. Народное чувство не мирилось с реформою, оскорблявшею православие, и мысль отмстить за поруганную святыню облекала цареубийство в соблазнительный блеск мученического подвига.

Убедившись в том, что всеобщего сопротивления в пользу Патриаршества не будет, Петр Великий мог смело отменить его; но ему предстояло другое важное дело — заменить Патриаршество.

Несколько раз в православном мире изменялась форма управления Церкви, согласно с потребностями места и времени. Так, в России Церковь сперва управлялась митрополитами, под непосредственною зависимостью константинопольских патриархов; позднее, когда сношения с Константинополем перервались, власть митрополитов возросла; наконец митрополиты позведены были на высшую ступень священноначалия, получили титул патриархов. Мы показали, как эти изменения условливались историческим развитием русского народа вообще и отношением Церкви к государству. Итак, есть в организации Церкви, в форме ее управления, такая сторона, которая может изменяться сообразно с потребностями народа; и так как удовлетворять этим потребностям есть дело государства, мирской власти, то, следовательно, эта сторона Церкви пребывает в ее зависимости и ей подлежит.

Но Церковь, проходя сквозь столетия, осуществляясь в различных племенах, не подлежит законам исторического развития; она остается постоянно вечною и единою

[1] Голик., Дополн., т. X.

Христовою Церковью. Это вечное, безусловное существо Церкви должно проявляться; оно не может пребывать отвлеченным (иначе мы впали бы в протестантизм и признали бы невидимую Церковь). Следовательно, в организации Церкви, в ее управлении, есть такая сторона, которая условливается изнутри самой Церкви и пребывает во все времена и у всех народов неизменною. Проходя историю Церкви, мы видим это общее, никогда не изменяющееся. Епископы управляют своими епархиями и пользуются в них равными правами, принадлежащими им, как епископам. Каждый из них получает свою власть и свои права от всей Церкви: областью, ему вверенною, он управляет, как частью Церкви. Итак, отдельный епископ и отдельная епархия заключают в себе определение неполноты, частности, подчинения высшему, и необходимо полагают над собою понятие целого, общего, — Церкви. Каждая епархия есть часть Вселенской Церкви; каждый епископ, представляющий в своем лице епархию, есть член Собора, совокупленных представителей всех епархий. Итак, Церковь, представляя собою живое совокупление всех верующих, собор распущенный, не случайно, а вследствие самого существа своего, управляется Собором, иными словами, управляет сама собою. Собор есть органическое, свободное, изнутри самой Церкви условленное и потому единственно возможное ее проявление.

При этом общем начале, возможны многие видоизменения во взаимных отношениях епископов между собою. Эти видоизменения выражаются степенями церковного священноначалия и особенными титулами — епископа, архиепископа, митрополита, патриарха. Управление целою областью может быть вверено многими епископами одному епископу, избранному ими из их среды, и в таком случае власть его нисколько не нарушает основного начала; избранный Собором, он управляет, как его представитель, и потому полагает его над собою и постоянно подлежит Собору. Он созывает его в важных случаях и может быть им судим. Собор, является ли он в лице одного, или в лице нескольких, или, наконец, в лице всех епископов одной области или всей Церкви, значит вообще — свободное, изнутри самой Церкви условленное ее управление.

В этом смысле мы можем сказать, что Церковь в России, до времен Петра, свободно и сама избирая своих представителей, управлялась Собором. Соборно совершались избрания епископов, митрополитов, патриархов, и суды над ними; соборными определениями решались все важные случаи. Все, что делалось вопреки этому началу, имело характер злоупотребления. Это правило не было нарушено даже тогда, когда превосвятитель русский возведен был на высшую степень иерархии. Наши патриархи признавали себя зависимыми от поставлявшего их поместного Собора.

Итак, Петр Великий мог с согласия Вселенской Церкви отменить Патриаршество и учредить другую форму управления; но при этом свобода управления, условленная свободою избрания, должна была оставаться неприкосновенною. Соблюдено ли было это начало, мы увидим.

Еще в 1718 году Петр Великий поручил Феофану сочинить новый *Духовный Устав или Регламент.* В следующем году он был написан. Сначала исправил и дополнил его сам Государь, потом отдал его на рассмотрение сенату и духовенству. Регламент был читан дважды в их собрании и в некоторых местах объяснен новыми примечаниями; потом подписан епископами, архимандритами, сенаторами, самим Государем и отправлен в Москву и другие города, для подписи не присутствовавшим при чтении духовным особам. Наконец, по открытии Синода, в 1721 г., Сент. 16, он был напечатан под следующим заглавием: «Регламент, или Устав Духовныя Коллегии, по которому оная знать долженства свая и всех духовных чинов, також и мирских лиц, поелику оные управлению духовному подлежат, и притом в отправлении дел своих поступать имеет».

Духовный Регламент делится на три части: первая содержит в себе «описание и важные вины таковаго правления», вторая — «дела, управлению сему подлежащая»; третья — «самых управителей должность, действо и сила».

Первая часть, заключая в себе оправдание Духовной коллегии, особенно замечательная. Она начинается с определения коллегии: «Коллегиум правительское не что ино есть, токмо правительское собрание, когда дела некия собственныя, не единому лицу, но многим к тому угодным *и от Высочайшей Власти учрежденным* подлежат ко управлению».

Итак, Духовная коллегия есть государственное учреждение... Это понятие еще яснее выдается из следующих слов: «Ино же есть коллегиум единовременное, ино же всегдашнее». В пример коллегиума единовременного приводятся «церковныя синоды (соборы) и гражданския, чрезъобычныя розыски, трибуналы и советы. Всегдашнее же коллегиум есть, когда имянным неким делам, часто или всегда в отечестве бываемым, определяются ко оных управлению число некое мужей. Таковое было церковное синедрион в ветхозаветней церкви во Иерусалиме, и гражданский суд ареопагитов в Афинях, и иныя в том же городе правительствующыя собрания, нарицаемые *дикастерия*... Таковые различные коллегии, по различию дел и нужд государственных, Державнейший Царь Всероссийский Петр Первый, премудре на пользу отечества державы своея уставил, в лето 1718. А яко христианский Государь, правоверия же и всякаго в Церкви святей благочиния блюститель, посмотрев и на духовныя нужды, и всякаго лучшаго управления оных возжелав, благоволил уставити и Духовное Коллегиум». В другом месте Духовная коллегия названа «всегдашним соборным правлением, и аки всегдашним синодом».

Из всего нами выписанного видно, что разница между собором и предполагаемою коллегиею полагается только в том, что собор созывается на время, а Духовная коллегия учреждается навсегда. Следовательно, Духовная коллегия, будучи постоянным собором, заменяет соборы временные, делает их ненужными, упраздняет их совершенно. Но, так как собор необходим, так как Церковь должна управляться соборно, а не иначе, то Духовная коллегия, имея притязание заменять собор, сама должна быть собором, иметь в себе все его свойства, т.е. свободно возникать из самой Церкви, в ней корениться. Спрашивается, таков ли характер Духовной коллегии? На этот вопрос отвечает выписанное нами ее определение... От гражданских, светских судов она разнится только свойством дел, отданных под ее ведомство и, следовательно, стоит на одной степени с прочими коллегиями.

Итак, заменяя Собор, Духовная коллегия есть государственное учреждение и удерживает приличное ей название *коллегии*...

Следует изложение причин, вследствие которых учреждена Духовная коллегия, и объясняются выгоды кол-

легиального управления перед управлением одного лица.

1) «Известнее взыскуется истина соборным сословием, нежели единым лицем и пр.».

2) «Яко известие в познании, тако и сила во определении дела, большая зде есть; понеже вящше ко уверению и повиновению преклоняет приговор соборный, нежели единоличный указ. Монархов власть есть самодержавная, которым повиноватися сам Бог за совесть повелевает; обаче советников своих имеют, не токмо ради лучшаго истины взыскания, но дабы и не клеветали непокоривые человецы, что се или оно силою паче и по прихотям своим, нежели судом и истиною заповедует Монарх; то колми паче в церковном правлении, где правителство не монаршеское есть, и правителем заповедуется, *да не господствуют клиру*».

3) «Се же наипаче силно есть, когда коллегиум правительское, под державным Монархом есть, и от Монарха установлено. Яве бо зде, что коллегиум не есть некая факция, тайным на интерес свой союзом сложившаяся, но на добро общее, повелением Самодержца, и его ж с протчими рассмотрением собранныя лица».

4) «Еще же и се важное есть, что в единоличном правлении часто бывает дел продолжение и остановка, за случающимися правителю необходимыми нуждами, и за недугом и болезнию и пр.».

5) «Но се наипаче полезно, что в коллегиум таковом не обретается место пристрастию, коварству, лихоимному суду; како бо могут сложитися в заступление винной или во осуждение невинной стороны, где аще и будет един от них к лицу судимому пристрастен или ялростен, обаче другий и третий и протчии от гнева и пристрастия того свободни, и пр.».

6) «И се тому ж подобно, что коллегиум свободнейший дух в себе имеет к правосудию, не тако бо, яко же единоличный правитель гнева силных боится; понеже и причины проискивать на многих, а еще разностатейных особ, не тако удобно есть, яко на единаго человека».

7) «Велико и сие, что от соборнаго правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единаго собственнаго правителя духовнаго. Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшаго Пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковый

правитель есть то вторый Государь, Самодержцу равносилный, или и болши его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство. И се сам собою народ тако умствовати обыкл: что же егда еще и плевелныя властолюбивых духовных разговоры приложатся, и сухому хврастию огнь подложат? Тако простые сердца мнением сим развращаются, что не так на Самодержца своего, яко на верховнаго пастыря в коем-либо деле смотрят. И, когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому правителю, аще и слепо и пребезумно, согласуют и за него поборствовати и бунтоватися дерзают, и льстят себе окаянные, что они по самом Бозе поборствуют и руки своя не оскверняют, но освящают, аще бы и на кровопролитие устремилися. Такому же в народе мнению велми ради и не простыя, но коварныя человецы; тии бо на Государя своего враждуще, егда увидят ссору государя с пастырем, похищают то за добрый случай злобе своей, и, под видом церковной ревности, не сумнятся подносить руки на Христа Господня, и к тому же беззаконию, яко к делу Божию, подвизают простой народ. Чтож, когда еще и сам пастырь, таковым о себе надмен мнением, спать не похощет? Изрещи трудно, коликое отсюду бедствие бывает! И не вымыслы то, дал бы Бог, чтоб о сем домышлятися токмо мощно было, но самою вещию не единожды во многих государствах сие показалося». Приводятся примеры из истории Восточной империи и Западных государств. «Да не воспомянутся подобные и у нас бывшие замахи. Таковому злу в соборном духовном правителстве несть места. Ибо несть зде и на самом президенте великия и народ удивляющия славы, несть лишния светлости и позора, несть высокаго о нем мнения, не могут ласкатели безмерными похвалами возносити его и пр. А когда еще видит народ, что соборное сие правителство *монаршим указом и сенатским приговором уставлено есть*, то и паче пребудет в кротости своей и весма отложит надежду имети помощь к бунтам своим от чина духовнаго».

8) «Еще и сие угодие церкви и государству от таковаго соборнаго правителства будет, что в нем не токмо един некто от соседателей, но и сам президент или председатель подлежати имать суду своея братии, то есть томужде Коллегиум, аще бы в чем знатно погрешил; не так как деется, где един самовластный пастырь владеет. Ибо он

не похощет от подручных себе епископов судитися (намек на Никона). Аще же бы к тому и принужден был, то обаче в народе простом, правосудия не ведущем, и слепо разсуждающем, таковый суд был бы подозрителный и поношению подверженный. От чего деется, что на злаго таковаго единовластителя, нужда есть созывати Собор Селенский, что и с великою всего отечества трудностию, и с не малым иждивением бывает, и в нынешния времена (когда восточные патриархи под игом турским живут, и турки нашего государства вящше, нежели прежде опасаются) отнюдь мнится быти невозможно».

9) «Наконец, в таковом правителстве соборном будет аки некая школа правления духовнаго... И тако в России помощию Божиею скоро и от духовнаго чина грубость отпадет, и надеятися всего лучшаго».

Из этих девяти причин некоторые заимствованы из тогдашнего состояния России и оправдывают отменение патриаршества; остальные, приведенные в пользу коллегиального управления, имеют характер политический. Ни слова не говорится о том, всякая ли форма управления свойственна Церкви и может быть к ней приложена, и нет ли такой, которая условливается самою Церковью и принадлежит ей необходимо. Это отсутствие доказательства, заимствованного из существа самой Церкви, определяет односторонний характер мысли Петровой. Впрочем, понятно, почему в Духовном Регламенте не говорится о Церкви вообще. Из ее существенных свойств, ясно сознанных, можно было вывести много сильных доводов в пользу постоянного Собора; но эти доводы не имели бы силы в данном случае. Разницы между собором и коллегиею Петр Великий не видел или не хотел видеть. Таким образом, со времени учреждения Духовных дел коллегии, Церковь стала управляться как отрасль государственного управления[1].

За изложением причин, вследствие которых учреждается Духовная коллегия, следует вторая часть Регламента — *О делах духовному правлению подлежащих*. Они разделены на общие, касающиеся духовного и мирского чина и всех сословий, и частные дела духовенства.

«*Дела общая*. Зде двое смотреть подобает по вышеописанному предложению. Первое: аще все правилно и по

[1] Для большей ясности мы должны заметить, что Духовная коллегия, заменяя собою Собор, собственно в тех своих действиях не вполне согласуется с основным законом церковного управления, в которых должен быть созываем Собор.

закону христианскому деется и не деется ли что, и где, закону оному противное. Второе же: аще доволное христианом наставление употребляется. К первому насмотрению последующыя пункты суть потребны: а) Розыскать вновь сложенныя и слагаемыя Акафисты и иныя службы и молебны, которые наипаче в наша времена в Малой России сложены суть не малое число, суть ли оная сложения Писанию Священному согласная. b) Також определить, что оныя многочисленныя моления хотя бы и прямыя были, однако не суть всякому должныя... дабы по времяни не вошли в закон и совести бы человеческой не отягощали. с) Смотреть историй Святых, не суть ли некия от них ложно вымышленныя, сказующия чего не было: или и христианскому православному учению противныя, или безделныя, и смеху достойныя повести... d) Собственно же и прилежно розыскивать подобает оные вымыслы, которые человека в недобрую практику или дело ведут и образ ко спасению лестный предлагают». Приводятся в пример многие суеверия, празднование пятницы, особенное почитание Благовещенской обедни, утрени Воскресной и пр. против других праздничных служб, предание Киево-Печерского монастыря, будто все в оном погребаемые спасаются. е) Могут обрестися некия церемонии непотребныя или вредныя, напр., поклонение пятницы, молебствование перед дубом и проч. f) О мощах Святых, где какия явятся быть сумнительныя, розыскивать; много бо и о сем наплутано... Смотреть, несть ли и у нас таковаго безделия. g) Сказуют, что нецыи архиереи, для вспоможения церквей убогих или новых построения, повелевали проискивать явления иконы в пустыне или и при источнице, и икону оную за самое обретение свидетелствовали быти чудотворную. h) Худый и вредный и весма богопротивный обычай вшел; службы церковныя и молебны двоегласно и многогласно петь... i) Велми срамное и сие обреталося (как сказуют): молитвы людем, далече отстоящым, чрез посланников их в шапку давать».

«Но зде не нужда исчислять вся неправости, словом рещи: что-либо имянем суеверия нарещися может, сиесть лишнее, ко спасению непотребное, на интерес только свой от лицемеров вымышленное, а простой народ прелщающее, и аки снежные заметы правым истины путем итти возбраняющее, все то к сему досмотру прилагается яко зло общее...» Последние слова ясно выражают общий, отрицательный характер всей статьи.

Искоренить суеверия и вообще все лишнее, все затемняющее простоту и ясность христианского учения, вот что было главною, почти единственною целью Петра. Видно, что он более занят был ограждением веры от суеверия, нежели от неверия, и в этом отношении направление, которое он давал учреждаемой им Коллегии, было не чуждо протестантской односторонности. Но оно оправдывалось тогдашним состоянием России, более склонной к суеверию, нежели к неверию.

Во второй статье рассматривается: «есть ли у нас доволное ко исправлению христианскому учение? Ибо, хотя неизвестно есть, что самое Священное Писание содержит в себе совершенныя законы и заветы ко спасению нашему нужные, по глаголу Апостола (2 Тимоф. III, 16); обаче, понеже немногие умеют честь книги, и от книжных немногие могут собрать от Писания, яже суть нужнейшая ко спасению: того ради требуют руководства совершеннейших мужей; того бо ради пастырский чин от Бога уставлен, дабы от Священнаго Писания научал вверенное себе стадо».

Для лучшего достижения этой цели признается за нужное «сочинить три книжицы неболшие. Первую о главнейших спасительных догматах веры нашея, и кое есть устроенное от Бога спасения нашего смотрение, також и о заповедех Божиих, в десятословии заключенных. Вторую о собственных всякаго чина должностях. Третию таковую, в которой собранные будут с разных святых Учителей ясныя проповеди, как о главнейших догматах, так и наипаче о грехах и добродетелех и собственно о должностях всякаго чина. Первая и вторая книжица иметь будет доводы своя от самаго Священнаго Писания, но внятныя всем и краткия». Эти три книги должны быть читаемы в Церквах, притом в таком порядке, чтобы все три могли быть прочтены в четверть года, и пр.[1]

В противодействие бесплодному суеверию и формализму, Петр Великий старался развить в народе религиозно-нравственное чувство, освящающее его жизнь, и

---

[1] В дополнение к этой статье, должно привести именный указ, данный Синоду 1724 г., Апреля 19. «Святейший Синод! Понеже разговорами я давно побуждал, а ныне письменно, дабы краткия поучения людям сделать (понеже ученых проповедников зело мало имеем), также сделать книгу, где-б изъяснить, что непременный Закон Божий, и что советы, и что предания отеческая, и что вещи средния, и что только для чину и обряду сделано, и что непременное, и что по времени и случаю переме-

как средство для этого он избрал поучение, проповедь.

За статьею о делах общих следует *дела частные.*

Епископам предписывается изучать правила Соборов Вселенских и Поместных и твердо знать степени родства, допускающие и не допускающие брачных союзов. Предполагается издать указ, чтоб у всякого епископа во время трапезы читались церковные каноны. В затруднительных случаях епископ должен обращаться к Духовной коллегии. В случае продолжительного отсутствия из своей епархии, или тяжкой болезни, или за старостью, епископ обязан избрать себе наместника и помощника из архимандритов или игуменов и придать к ним нескольких советников. То же должны делать архимандриты, игумены и приходские священники. В случае крайнего изнеможения и неспособности к управлению епископа, наместники его обязаны доносить о том в Духовную коллегию. Епископам предписывается особенно строго смотреть за монахами, не позволять строить лишних церквей, распускать ложных слухов о чудесах и проч. Для лучшего за этим присмотра, учредить по городам закащиков или благочинных. При доме своем каждый епископ обязан иметь школу для детей священнических и других сословий. Учить по трем книгам, о которых было говорено выше. Из учеников ставить в священники и архимандриты, отдавая им преимущество пред неучеными. Учеников и учителей содержать из доходов монастырских, церковных и архиерейских домовых. Для этого в Духовной коллегии держать книги приходов и расходов монастырских и архиерейских.

Епископам лишних денег не тратить на прислугу, постройки и одежду. «Ведал бы всяк епископ меру чести своея, и не высоко бы о ней мыслил, и дело убо великое,

---

нилось, дабы знать могли, что в каковой силе иметь. О первых кажется мне, чтоб просто написать так, чтоб и поселянин знал, или надвое, поселяном - простые, а в городах покрасивее, для сладости слышащих, как вам удобнее покажется, в которых бы наставления, что есть прямой путь спасения, истолкован был, а особливо веру, надежду и любовь (ибо о первой и последней мало знают, и не прямо что знают, а о середней и не слыхали): понеже всю надежду кладут на пение церковное, пост и поклоны и прочее тому подобное, в них же строение церковей, свечи и ладон. О страдании Христовом толкуют только за один первородный грех, а спасение делами своими получать, как выше писано. О втором же, чтоб книгу сочинить, мне кажется, не лучше ль оную катихизисом начать, и к тому и прочия вещи последовательно, что в Церкви обретается, внесть с пространным толком, також приложить: когда и от кого и чего ради в Церковь что внесено».

но честь никаковая, почитай в писании, знатная определена... Се же того ради предлагается, чтобы укротити оную велми жестокую епископов славу, чтобы оных под руки (донележе здравы суть) не вожено, и в землю бы оным подручная братия не кланялись. И оныя поклонницы самохотно и нахално стелются на землю, да лукаво: чтоб степень изходатайствовать себе недостойный, чтоб так неистовство и воровство свое покрыть. Истинна есть, что дело пастырское (толко бы оно делалось), хотя и внешнее (противополагается делу внутреннему, действию благодати Божией), однако не малое есть, яко посолство Божие. И заповедует Бог, да прилежащии добре презвитеры сугубой чести сподобляются, паче же труждающиися в слове и учении; обаче честь оная умеренная есть, а лишняя и почитай равно Царская да не будет. И умеренной не самым пастырям искать, и от подручных истязовать, но свободно подаваемою довольствоватися».

«Следует из того и сие, чтоб епископ не был дерзок и скор, но долготерпелив и разсудителен во употреблении власти своей связателной, то есть во отлучении и анафеме». На эти случаи дается подробное наставление и строго запрещается анафематствовать кого бы то ни было, без разрешения на то от самой Духовной коллегии.

Каждому епископу в год или в два года объехать и обревизовать свою епархию. И для этих объездов составлена подробная инструкция, так, чтобы не было епархии излишней от них тягости, не укрывались бы злоупотребления и не было бы места для подкупов и лести.

Все епископы, какой бы степени они ни были, подчинены и подлежат суду Духовной коллегии. Каждый архимандрит, священник и пр. имеет право подавать в Коллегию жалобу на своего епископа и переносить в нее дела, неправо им решенные. В известные сроки епископы должны посылать в Духовную коллегию рапорты о своем управлении.

За статьею о епископах следует статья о домах училищных и о проповедниках. Для духовенства, точно так, как и для других сословий, ученое образование необходимо. «Когда нет света учения, нельзя быть доброму Церкве поведению, и нельзя не быть нестроению и многим смеха достойным суевериам, еще же и раздорам и

пребезумным ересем. Дурно многие говорят, что учение виновное есть ересей... наши руские расколщики не от грубости ли и невежества толь жестоко возбесновалися». Только ученость, во зло употребленная, и гордость приносят вред. «И естьли посмотрим чрез истории, аки чрез зрителные трубки, на мимошедшые веки, увидим все хуждшее в темных, нежели в светлых учением временах. Не спесивились так епископи до четыресотнаго лета, как после возгорделися, наипаче Константинополский и Римский; ибо тогда было учение, а после оскудело... Но сие накрепко наблюдать подобает, чтоб было учение доброе и основателное».

Далее говорится о ложной учености и мнимоученых. В этом отрывке верно отразился характер Феофана как ученого, и потому мы его выпишем вполне. «Привиденнаго и мечтателнаго учения вкусившии человецы, глупейшии бывают от неученых. Ибо весма темни суще, мнят себя быти совершенных, и помышляя, что все, что-либо знать мощно, познали, не хотят, но ниже думают честь книги и болше учитися; когда, вопреки, прямым учением просвещенный человек никогда сытости не имеет в познании своем, но не престанет никогда же учитися, хотя бы он и Мафусалев век пережил. Се же велми ведно, что именованные неоснователные мудрецы, не толко не полезны, но и велми вредны суть и дружеству и отчеству и церкви; пред властми над меру смиряются, но лукаво, чтоб так украсть милость их и пролезть на степень честный. Равнаго чина людей ненавидят, и есть ли кто во учении похваляем есть, того всячески тщатся пред народом и у властей обнести и охулити. К бунтам склонны, восприемля надежды высокие. Когда богословствуют, нельзя им не еретичествовать, за невежеством бо своим удобь проговорятся, а мнения своего изреченнаго переменить отнюдь не хотят, чтоб не показать себе, что не все знают. А мудрии мужие сие между собой утвердили пословие: *мудраго человека свойство есть отменять мнение*».

Вслед за этим излагается проект академии и семинарии, как в отношении к преподаванию, так и в отношении к внешней организации. Богословие предполагается преподавать по следующему плану:

«В богословии собственно приказать, чтоб учено главные догматы веры нашея, и закон Божий; чел бы учитель

богословский Священное Писание и учился бы правил, как прямую истую знать силу и толк Писаний: и вся бы догматы укреплял свидетелством Писаний. А в помочь того дела, чел бы прилежно святых Отец книги, да таковых Отец, которые прилежно писали о догматех, за нужду распрь в церкве случившихся, с подвигом на противныя ереси... А хотя и может богословский учитель и от новейших иноверных учителей помощи искать, но должен не учитися у них и полагатися на их сказки, но толко руководство их принимать, каких они от Писания и от древних учителей доводов употребляют, наипаче в догматех, в которых с нами иноверцы согласни суть, а однако доводом их не легко верить, но посмотреть, есть ли таковое в Писании, или в книгах отческих слово, и тую ли имеет силу, в яковой они приемлют; многажды бо лгут господа оные, и чего не бывало приводят, многажды же слово истинное развращают».

Не входя в подробное рассмотрение проекта академии и семинарии, заметим только, что он обнимает предмет со всех сторон и в подробностях. Основная мысль та, чтобы ввести систематический порядок как в преподавании, так и в образе жизни учителей и учеников.

Статью о проповедях и проповедниках мы пропускаем, ибо будем иметь случай говорить о ней в третьей части нашего труда.

Третья глава второй части посвящена отношениям мирских особ к духовному управлению.

В начале говорится о том, в каком смысле все люди не духовного чина называются мирянами, и доказывается, что это слово ничего предосудительного в себе не имеет: «Сие подобало предложить для того, что за неведением сего, многая и деются и сказуются дурости душепагубныя. Сего не ведяй, человек мирский думает иногда, что ему спастися нельзя для того самаго, что он не духовный, но мирский есть. Сего не ведяй, иный монах наговаривает другаго оставити жену, чада, родителей и ненавидети их, понеже, рече, заповедь имамы: *не любите мира и яже суть в мире*».

За этим излагаются обязанности мирян. Всякий христианин должен принимать от своего пастыря поучения и наставления, под опасением церковного отлучения; дол-

жен необходимо причащаться, хотя единожды в год. Всем священникам держать точный список своим прихожанам, причащающимся и не причащающимся; последних допрашивать, не держатся ли раскола. Приложить особенное старание к тому, чтобы число раскольников и местожительство их привести в известность и этим отнять у них средство распространять свое учение втайне и под личиною православия. Миряне, укрывающие раскольников, подвергаются строгому наказанию — анафеме. Раскольников не принимать ни в какую должность и не давать никакой власти.

Запрещается знатным людям иметь домовые церкви: «ходили бы господа к церквам приходским и не стыдились бы быть братиею, хотя и крестьян своих, во обществе христианстем».

Прихожанам предоставляется право избирать себе священников, разумеется, с согласия епископа той епархии. Беглых попов никуда не принимать.

Всякий чиновник, какого бы чина и звания он ни был, подлежит в делах духовных суду епископа, в чьей епархии он пребывает, на то время, пока в ней остается. Венчаться с ведома и разрешения духовных властей, в своей епархии и в своем приходе.

В третьей и последней части Духовного Регламента говорится о составе Духовной коллегии, ее должностях и пр.

Духовная коллегия должна состоять из 12 членов, избираемых из разных чинов, архиереев, архимандритов, игуменов и протопопов, с тем, однако, чтобы не было между последними лиц, зависящих от первых.

Кроме заведывания общими и частными делами вышеизложенными, Духовная коллегия должна рассматривать сочинения богословского содержания, представляемые к печатанию; свидетельствовать разглашаемые чудеса и обретаемые мощи; судить раскольников и допрашивать обвиняемых в расколе; решать *недоуменныя некия падежи совести*; производимых в архиереев свидетельствовать, достойны ли; судить епископов между собою и по жалобам на них; вообще, все дела, подлежащие суду патриаршему, отнесены сюда; смотреть за управлением и распределением доходов от земель церковных; заступаться за церковный чин в случае обид, наносимых ему от

мирян; завещания и духовные ведать вместе с Юстиц-коллегией; смотреть за подаянием милостыни, чтобы не похищали ее недостойные, и сочинить об этом наставление, для прекращения бродяжничества, тунеядства и самовольного уродования; искоренить симонию в священстве, и пр. [1]

Таково содержание Духовного Регламента. Ясно отразился в нем дух Петра и односторонний характер совершенной им реформы...

В 1720 г., Февраля 23, Духовный Регламент, как мы сказали, был торжественно аппробован и подписан святителями, сенаторами и самим государем. Автор «Пасквиля» уверяет, что Стефан долго отказывался подписать Регламент, отговариваясь болезнью, а иногда под предлогом неясности некоторых пунктов. Наконец, после длинного разговора с Петром, он уступил и, как экзарх патриаршего престола, первый подписал свое имя.

В следующем, 1721 г., Января 25, публикован был указ об учреждении Духовной Коллегии, в котором предписывалось «всем иметь сие за важное и силное правительство, и у него крайния дел духовных управы, решения, и вершения просить, и судом его определенным доволствоватися, и указов его слушать во всем под великим за противление и ослушание наказанием, против протчих коллегий».

К этому указу приложена и форма присяги для членов Коллегии; в нем, между прочим, читается и следующее: «Исповедую же с клятвою крайняго судию Духовныя сея Коллегии быти самаго Всероссийскаго Монарха, Государя нашего всемилостивейшаго».

Президентом Духовной коллегии Петр Великий назначил Стефана Яворского, первым вице-президентом Феодосия, архиепископа Новгородского, а вторым — Феофана, возведенного в сан архиепископа.

В 1721 г., Февраля 14, происходило открытие и первое заседание Духовной коллегии. Феофан говорил слово на текст: *Аз ибрах вас и положих, да вы идете и плод принесете,*

---

[1] В дополнение к Духовному Регламенту, мы должны привести именной указ о назначении обер-прокурора, замечательный особенно потому, что Петр Великий показал в нем, чего именно он требовал от обер-прокурора: «В Синод выбрать из офицеров добраго человека, кто б имел смелость и мог управление синодскаго дела знать, и быть ему обер-прокурором, и пр». 1722 г., Мая 11. — П.С.З. — Итак, офицер добрый и смелый, вот идеал обер-прокурора!

и плод ваш пребудет (Иоан., гл. XV, ст. 16).

Тогда уже, в сентябре того же года, Государь отправил грамоту к патриарху константинопольскому Иеремии, которою он уведомлял его, «что, восприяв, по примеру других благочестивых царей, попечение и ревность о исправлении церковном и чина духовнаго, он, с согласия духовных и мирских чинов, заблагоразсудил уставить с властью равнопатриаршескою Духовный Синод, т.е. высшее духовное соборное правительство, из достойных духовных особ». Далее, Государь изъявлял надежду, что патриарх учреждение Синода признает за благо, уведомит о том других патриархов и будет продолжать с Синодом сношения и переписку по делам Церкви, как было прежде при русских патриархах, и пр.

Странным может показаться, почему Петр Великий, нашедши в Феофане Прокоповиче сподвижника, посвятившего ему свой ум и свои знания, преданного ему не по корыстным расчетам, а вследствие искреннего убеждения, не возвел его на первое место в Духовной коллегии, им созданной, а дал ему только третье, а на первое определил Стефана Яворского, последнего представителя той школы и той партии, против которой была совершена реформа, Стефана, ясно выразившего свое неодобрение?

На этот вопрос представляются слудующие ответы. Подчиняя себе церковное управление, Петр Великий никак не хотел оскорблять частных лиц, пользовавшихся уважением и сочувствием большей части духовенства и народа. Он должен был желать, напротив того, чтобы реформа совершилась как можно тише и без сильного перелома; поэтому за тем, кто занимал первое место в нашей иерархии до учреждения Духовной коллегии, он оставил и подтвердил это первенство. Далее, присутствие Стефана Яворского в Синоде было даже необходимо. Исключив его, Петр Великий в его лице исключил бы целую партию в нашей Церкви и этим самым показал бы, что учреждение Духовной коллегии было делом другой партии, следовательно, обличило бы его в односторонности.

Таково оно было, но Петр хотел скрыть этот порок и явить преобразование как дело всей Церкви. Этот обманчивый вид оно получало присутствием Стефана Яворского в Синоде, изъявлявшим его соглашение на все новые

дела и учреждения.

Наконец, должно сказать, что если бы Петр поступил иначе, то его преобразование не имело бы того значения, которое оно теперь получило. Как дело чисто отрицательное, как противодействие католическому влиянию, оно должно было пасть на тех, которые находились под этим влиянием. Но так как противодействие, в свою очередь, было односторонно, то, если бы не были поставлены ему пределы, оно могло бы дойти до самых вредных крайностей. Вводя Стефана Яворского в Синод и давая ему почетное первенство, Петр Великий бессознательно, а может быть, даже с сознанием, полагал границы своему и Феофанову протестантскому направлению.

Итак, в самой Духовных Дел Коллегии получили место представители двух противоположных начал: Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Но первый вступал в нее как побежденный; преобразование и новое направление, предписанное духовенству, противоречило убеждению Стефана Яворского; он не мог принимать в нем деятельного участия. Со времени открытия Синода, личность Стефана исчезает за личностью Феофана, более и более выдающеюся вперед. Только в смиренных докладах, какие предлагались иногда Синодом на разрешение Государю и в которых упоминается о прежних, отмененных правах, слышится слабеющий голос престарелого и в то время удрученного болезнью и скорбью Стефана. Но этот голос не вотще доходил до слуха Петра Великого. Довольный тем отношением, в которое он поставил к себе Церковь, он действительно возвратил ей некоторые из прежних ее прав. Так, например, управление церковными имениями отдано было под ведомство Духовной коллегии[1], запрещено было брать по наговорам и допрашивать духовные лица в других коллегиях и приказах, кроме Духовной коллегии[2]; последней поручено ведать

[1] Полное Собр. закон., т. IV. Резолюции на докладные пункты от Синода. 1721 г.,Февр. 14. Докл. 5. «Патриарши, архиерейские и монастырские вотчины, зборами и правлением, которые ведомы были в Монастырском Приказе, в одной Духовной Коллегии ведать ли, того ради, что оныя от гражданских управителей пришли в скудость и пустоту; а Духовная Коллегия присягою обязалась как в верности, так и в искании интереса Царскаго величества против протчих коллегий не менши; и в Регламенте Духовном положено, что такое правление надлежит до Духовной Коллегии?» — Рез.: «Быть по сему».

[2] Резол. на докл. пункты Синода 1721 г., Марта 15. Пункт 3. «Духовныя персоны, до определения духовнаго Правительства по разным касающимся до них делам, браны были в разныя канцелярии и приказы;

податьми и судом всех служителей и крестьян архиерейских и монастырских, за исключением дел криминальных[1]. Детей священнослужителей велено обучать в школах при архиерейских домах и уволить от посещения светских школ[2]. Но, несмотря на прошение Синода, Петр Великий не согласился отдать по-прежнему монастырям их вотчины и доходы[3], а также, вопреки желанию Синода, ограничил круг судопроизводства духовного[4].

Во всех этих прошениях и докладах, вообще в этом стремлении удержать все, что было можно, из древних прав, которые духовенство теряло, обнаруживается присутствие в Синоде Стефана Яворского. Занимаясь,

---

а отныне дабы Вашего Величества всемилостливейшим указом повелено было, чтобы до оных духовных персон не касалось по оговорам, изследовать о том в духовном правительстве, доколе из них до кого не дойдет до розыска гражданскаго суда, дабы иногда безвинные не страдали со злодеями в темницах. А ежели какая духовная персона ята будет в явном каком злодействе, о таковых следовать в гражданском суде, токмо для снятия чина присылать в духовное правительство». Резол.: «На которых оговор какой будет (кроме тяжких государственных дел), в каком партикулярном злодеянии, таких отсылать к Синоду, против сего пункта силы, пока оныя до гражданскаго суда приличны будут, а самим не брать в коллегии, и где инде, и не держать. И должен каждой челобитчик в злодеянии на духовных нигде инде бить челом, токмо в Синоде. Сие разумеется о брани бою, краже и прочих тому подобных дел, а не о тех, которые тяжебныя дела, к которым сами духовные себя привязали (это выражение, употребленное Петром в его резолюции, после того, от своего лица, повторил Синод), яко какая покупка, промыслы, откупы, торги и прочее тому подобное, еже где определено всем, там и на духовных бить челом. Например: в иностранных торгах - в Коммерц-коллегии, во внутренних торгах, промыслах, откупах - в Камер-коллегии и прочее тому подобное».

[1] Резол. на докл. пункты Синода 1721 г., Ноября 19. Крестьян, которых разоряли гражданские управители, «яко разсыпанную храмину удобнее видится иметь под одним ведением и охранением Синода», даже в криминальных делах. Резол.: «Архиерейским и монастырским крестьянам судом между себя, и кто на них будет бить челом... также и податьми ведомым быть в Синоде... и отсылать куда следует, а крестьянам и прочим ведениям Синодскаго духовным и мирским на светских, которые не ведомы в Синоде, бить челом там, где их соперники ведомы».

[2] Синодский указ 1722 г., Мая 31.

[3] Резол. на докл. Синода 1722 г., Апреля 12. «Понеже определено ныне быть в монастырях лазаретам и довольствовать и покоить больных драгун и солдат по примеру Морскаго Регламента, того ради просить Синод, дабы монастырския вотчины со всякими доходы отданы были монастырям по прежнему, понеже без оных учреждения лазаретов учинить и по оному Регламенту содержать и помянутых больных довольствовать и покоить будет нечем». Резол.: «Служивым людям старым и увечным давать рядовым против чернцов, а офицерам и унтер-офицерам по полторы порции и т.д.»

[4] Резол. на докл. Синода 1722 г., Апреля 12. Следующие дела, подлежавшие суду патриаршему, отнесены были к суду светскому. «О любодействе, о блудном насилии, о насильном господей с рабынями своими блудодействе, о кровосмешении, о насильном к браку похищении, о детях прижитых блудодейством, о детях же, которыя рождаются от совокупившихся в родстве до разлучения брачнаго их союза, о посягании и женитьбе детей без воли родителей их».

кроме того, управлением своей епархии, устройством основанного им в Малороссии Нежинского монастыря, продолжая в праздники говорить проповеди и свободное время проводя за книгами, которые были ему, по собственным его словам, «сокровище и богатство паче тысящ злата и сребра дражайшее», он приближался к концу своего многотрудного земного поприща. Скорбь и жестокий недуг ускорили его смерть. Он умер в 1722 г., Ноября 27, оставив, по примеру наших древних святителей, трогательное завещание и тестамент, по которому лучшую часть своего имущества, свою библиотеку, он завещал, с подробным наставлением, как беречь ее, любимому им Нежинскому монастырю.

Между тем Феофан Прокопович неутомимо и ревностно трудился над исполнением предначертаний, изложенных в Регламенте. Хотя в Духовной коллегии он занимал только третье место, но он в ней первенствовал мыслью, он был ее душою. Обыкновенные дела управления, судопроизводство и пр., кажется, мало его занимали; зато органом внутреннего действия Синода на умы и нравы был он. Все поучения и увещевания, изданные в то время от лица Коллегии, проникнуты одним характером и принадлежат ему. Он постигнул и усвоил себе великую мысль Петра — сблизить духовенство с народом и посредством целого ряда простых и ясных поучений, написанных именно для него и направленных к определенным целям, к искоренению того или другого предрассудка, к разрешению возникавших недоумений, управлять его умственным и нравственным развитием.

Ропот недовольных учреждением Синода дошел до Феофана, и он поспешил представить возражения на все обвинения и разрешить вопрос. Четыре трактата были им написаны по этому случаю: «О возношении имени патриаршаго в церковных молитвах, чесо ради оно в России оставлено», Петерб. 1721 г.; «Розыск исторический, коих ради вины и в яковом разуме были и нарицались Императоры Римстии как язычестии, так и христианстии понтифесками или архиереями многобожнаго закона, а в законе христианстем христианстии государи могут ли нарещись епископы и архиереи и в яковом разуме», 1721 г.; «Трактат, в коем изъясняется, коего времени началось патриаршеское достоинство в Церкви, и каким образом

400 лет Церкви управляемы были без Патриаршества и доныне некоторыя не подлежат вселенским патриарха»; «Аргументы из Соборов, декретов и дипломов императорских, которыми доказывается, что Императоры имели попечение о церкви». Два последние трактата не были напечатаны.

Из одних заглавий видно, что Феофан Прокопович развивал теорию, противоположную теории Стефана Яворского. Он отрицал необходимость единодержавия в Церкви, предпочитая ему управление соборное, и старался выставить ту сторону Церкви, в которой допускается участие светской власти. Стефан, напротив того, защищал, как мы видели, патриаршество и особенно обращал внимание на другую сторону Церкви, не подлежащую никакой внешней власти[1].

Против раскольников, благодаря Феофану, приняты были новые меры. Он понял, что главною причиною их отпадения от Церкви и препятствием к их обращению было глубокое их невежество и что поэтому, вместо бранчивых сочинений и насильственных мер, должно было прибегнуть к увещанию, стараться победить их недоверчивость и просветить их. В этом духе написаны два изданные от Синода увещания. В первом, от 1722 г., Января 27, все раскольники разделены на две категории: «Едини суть злобнии и желчнаго сердца, другие же не от злобы противятся, но от предприятаго себе мнения противнаго». О первых должно молить Бога, «да отымет от них сердце каменно и да даст им сердце плотяно». Вторых Синод умоляет, да не отвергают поучения и советов и да не руководствуются одним своим непросвещенным разумом. В пример добросовестного заблуждения, происходящего от легковерия, приводится выписанное нами выше известие о единомышленнике Талицкого. В заключение объявляется Императорский указ: «да всяк, кто бы ни был, ежели в книгах преждепечатанных, також и которыя впредь с разсуждения и определения Синодальнаго будут печатаны, покажется кому некое сомнительство, приходил бы с объявлением онаго сомнительства в Святейший Правительствующий Синод, без всякаго подозрения и опасения, и таковому в оном Синоде то сомнительство изъяснено будет от Святаго Пи-

[1] Мы не могли достать ни одного из этих трактатов и потому не можем подробно определить учения Феофанова.

сания, и оный сомнитель, по тому разсуждению, сомнительства своего удовольствуется решением»[1].

Того же года, Апреля 3, издан от Синода Манифест к раскольникам, и велено читать его в церквах. В нем изъявляет Св. Синод, «что никак не имеет намерения силою их удерживать и раздражать, но со усердием требует свободнаго с ними о противности их разглагольствия. И ежели которые пожелают не от принужденнаго, но от произвольнаго своего усмотрения к Святей Церкви обратитися, то приняты будут усердно; а которые явятся к таковому обращению неприклонны, тем дана будет неудержанная свобода».

Для большего их обеспечения им предлагается сочинить для себя охранные листы и обязательные письма. Только те подпадут суду гражданскому и казни без помилования, которые не явятся на срок для тихого, кроткого и безопасного разглагольствия «и пойманы будут, как учители и проповедники раскольнические». Те явно докажут, что «ведая лесть и лжу свою, но ради суетной чести и прекормления, учительми в простом народе являлися и пр.». К назначенному сроку не явился ни один раскольник.

Темное дело царевича Алексея, его удаление от престолонаследия, противное древнему обычаю, и суд над ним многих привели в недоумение и родили сомнение: имеет ли право Монарх, мимо старшаго сына и даже мимо всех ближайших наследников, избирать себе, кого ему угодно, в преемники престола. В ответ на этот вопрос Феофан сочинил трактат, изданный в 1722 г. под заглавием: «Правда воли Монаршей в определении наследника державы своей», т.е. воля монаршая в определении наследника имеет всю силу права. Доказательства почерпнуты им из свойства родительской и монаршей власти вообще, из свойства монархии неограниченной, из Священного Писания, из исторических примеров и из соображений разума. Не входя в подробное рассмотрение этого трактата, по предмету для нас постороннего, выпишем только замечательное его заключение. Исчислив и опровергнув все возражения, Феофан говорит: «Разве бы еще сказал кто, что дело сие у нас не бывало. Хотя бы и не бывало, что противно? Бывало у Персидов, у Египтян,

[1] Полное Соб. Закон., т. VI.

у Греков, и т.д. Что же, хотя бы у нас и не бывало, есть ли доброе и полезное есть, якоже есть? Бедни мы были, естьли не было у нас, а благополучни, что и у нас настало. Первое явилося огненное оружие у прочиих народов, нежели у нас: но естьли бы и к нам оное доселе не пришло, что бы была, и где бы уже была Россиа? Тожде разумей и о книжной типографии, о архитектуре, о прочиих честных учениях. Разумный есть и человек и народ, который не стыдится перенимати доброе от других и чуждых: безумный же и смеха достойный, который своего и худаго отстати, чуждаго же и добраго приняти не хощет. Достоин таковый сего суждения, что, хотя бы за премногия и великия службы своя искал себе повышения чести, то отогнати его таковым ответом: у тебе таковая честь не бывала. Но что не бывало и настало, то разве новостию опорочитися может: да как праведно, уже выше мы показали. Солжет же явно, кто дело сие и у нас небывалое наречет: понеже противное показуется от Великаго Князя Иоанна Васильевича, от великаго Владимира, детям своим государство разделившаго, и прочиих. Но кто сказати посмеет, что и многочастно сие дело у Российских Монархов не бывало? Многим истории неведущим мнится, что и женитвы Государей наших с иностранными не бывали: есть же известно противное. Се едино истинно, что у нас, за скудостию учений, совершенная историа не бывала: и потому скудоумнии человецы, чего не знают, было ли, помышляют, но безумно, что оное никогда не бывало».

В Духовном Регламенте целая статья была посвящена должностям епископа; но не было говорено в особенности ни о церковном причте, ни о монашеском чине. Для восполнения этого недостатка Феофан сочинил к Духовному Регламенту прибавление. Оно было исправлено Государем и по именному его указу подписано всем Синодóм и публиковано в 1722 г., в первых числах Мая.

Мы выпишем из первой части «О пресвитерах, диаконах и прочих причетниках» те места, которые имеют особенное отношение к тому времени, к господствовавшим тогда злоупотреблениям.

1. «Не ставить в священники и диаконы ни единаго, который в школе дому Архиерейского не наставлен есть, а покамест школы оныя будут, то ставлеником велеть изучить книжицы о вере и законе христианстем, о до-

лжностех всех чинов».

2. «Приходящий ставленик да имеет в доношении известное от прихожан своих свидетелство, что его знают быть добраго человека».

3. «В том же доношении да будет имянно написанная руга или земля, священнику прихода онаго определенная, за руками прихожан и за рукою ставленика, что он хощет быть доволен руги оныя или земли».

4. «Приятаго ставленика испытывать, не ханжа ли он, не сказует ли своих о себе или и о ином снов и видений: ибо от таковых каковаго добра надеятися, разве бабьих басен, и вредных в народе плевел, вместо здраваго учения».

5. «Пред поставлением в священство, да прокленет ставленик публично в церкви вся имянно расколнические согласия».

7. «Должни священницы знать наипаче сия, како на исповеди кающихся, аще кого студенаго и без умиления видят, судом Божиим устрашить: аще же кого видят сумнящагося и ко отчаянию преклоненнаго, како таковаго возставить,... как посещать и утешать болнаго, како утверждать и напутствовать словом умирающаго и пр. Сия суть воистинну нужнейшия священником должности... Того ради подобает написать главизны, к вышепомянутым нуждам служащыя, и тыя б священник, выучив наизусть, говорил, или из книжицы прочитовал, и пр.»

8, 9, 10, 11, 12, 13. Предлагаются наставления, как поступать на исповеди. Если духовный сын откроет священнику на исповеди злое намерение на Государя, на царскую фамилию или заговор, измену, бунт и в том не покается, то священнику не давать ему отпущения грехов и донести об нем, куда следует. Также поступать в случае народного соблазна, уже совершенного, как то: разглашенного ложного чуда, и пр. В этой статье каждый священник должен присягать перед поставлением[1].

14. «Понеже многие, в Писании неискусные священники держатся за требник, как слепые, и отлучая кающихся на многия лета, кажут, что написано, а толку не знают, и в таком неразсудстве иных и при смерти причастия не сподобляют и извиняются тем, что без эпи-

[1] См. Именной указ 1722 г., Апреля 2, и Объявление, публиков. Синодом того ж года, Мая 17, в котором исчислены случаи, вследствие которых издано это предписание.

тимии нельзя, а эпитимию когда уже тому иметь, которому в болезни сущему, смерть не ждет: того ради предлагается сицевое разсуждение». В этом рассуждении опровергается католическое понятие об эпитимии, т.е. ее необходимость, как *удовлетворения*, и доказывается, что она имеет силу и значение *врачевания*, и потому не всегда должна быть налагаема, а когда налагается, то, смотря по душевному расположению кающегося, может быть увеличена и сокращена.

15, 16, 17. Запрещается священникам укрывать раскольников.

18. Священникам не ходить в частные дома служить вечерни или заутрени, ибо это делается из тщеславия.

19. Во время литургии не позволять предстоящим между собою разговаривать, «и о сем выходя говорить не обинуяся».

20. Скитающихся чернцов, раскольнических учителей и пустосвятов ловить и отсылать к архиереям.

21. Делом своего служения не торговать.

22. Предполагается определить, сколько в каждой церкви должно быть приписано прихожан, и сколько священнику со всем причтом требовать от них в год.

23. Беглых попов не принимать, лишних не ставить; ибо «многие ставятся, бежа от службы».

24, 25, 26. Принять меры, чтобы попы не скитались и самовольно никуда не отлучались.

27, 28. Священникам не держать при себе в причте сродников, не бесчинствовать, не шуметь на улицах, не напиваться, не храбрствовать в боях кулачных и пр.

29. Держать в Церквах метрические книги.

30. «Должен быти прилежный совет в Святейшем Правительствующем Синоде, что делати со овдовелыми иереи и диаконы, наипаче же которые в юности своей овдовели. Был доселе обычай постригать таковых в монахи, но какоже таковый изречет пред Богом обещание, что он не от нужды в чин монашеский идет? Что же еще, когда он и не ощущает в себе дарования сего, и весма того не хотел бы? Понуждать не надобно, а в самовластном произволении со искушением постригать мощно».

О правилах чина монашеского мы упомянем на конце, собрав, для лучшего обозрения, в одну статью все меры, принятые для исправления и преобразования монашества.

В первой части нашего исследования мы видели, как перешло к нам, в форме системы, учение католиков об оправдании. Это учение не могло остаться отвлеченным вопросом науки. Из ее сферы оно перешло в народную жизнь. Так, в XVII и XVIII столетии в нашем народе господствовала глубоко вкореневая мысль, что можно заслужить вечную жизнь делами и что достоинство дела измеряется его трудностью, опасностью или страданием, с которым оно сопряжено. Множество встречается примеров людей, умышленно бросавшихся в опасности, искавших самых мучительных родов смерти и думавших чрез это заслужить вечную жизнь. Толпа смотрела на них с благоговением, как на мучеников, и завидовала им. Никто лучше Феофана не мог противодействовать этой нравственной болезни. Он, глубоко изучивший корень зла и поразивший его в области науки, понимал тесную связь отвлеченного догмата с фанатизмом и изуверством, исказившим народную жизнь.

В записках Петра Великого, по свидетельству Голикова, встречается следующая заметка: «Написать книгу о ханжах и изъяснить блаженства (кротость Давидову и прочее), что не так, как они думают, и приплесть оную ко требникам и проч.; также, что не противились мученики в светских делах». На требование Петра Великого сочинена Феофаном Прокоповичем книга под заглавием: «Христовы о блаженствах проповеди толкование», одно из лучших его творений, объясняющее очень много в тогдашнем умственном и нравственном развитии русского народа; напеч. в 1722 году.

Эта книга представляет две стороны: отрицательную и положительную. В первой опровергаются ложные толки о блаженствах, во второй — доказывается истинный смысл текстов. В первой помещены все ложные мысли, бывшие в то время в ходу. Так, в толковании на первое блаженство (*блажени нищии духом*) автор говорит:

«Худый толк есть: чрез нищету зде ублажаемую разумети нищету просто вещественную, якоже толкуют по себе человецы ленивии, прошаки и волокиты безстуднии и прочии им подобнии. Ибо вещественная нищета сама собою есть вещь средняя, ниже Богу любимая, ниже Богу противная... Но и запрещает Бог нищету от лености раждаемую. Нищета же духовная (о которой здесь говорится) не ино что есть, точию познание и исповедание ду-

ховныя нашея пред Богом скудости, како ничтоже и помыслити богоугодное сами от себе не доволни есмы, но доволство наше от Бога есть; како грешни есмы и гнева Божия достойни, и без милосердия его оправдатися не могущии... Сию же добродетель ублажая, Господь обещанием своим описует блаженство ея: обещает бо ей царствие небесное. Сие же не того ради, аки бы самая таковая духовная нищета достойная собою была царствия небеснаго, туне бо подает нам Бог благодать свою и благодати его плоды», и проч.

Далее, в толковании на третье блаженство (*блажени кротцыи*) Феофан обличает людей, притворяющихся кроткими: «Голову, например, на едино плечо преклоняют, голос отончевают, осклабляются безвременно, воздыхают часто и без причины, и прочая. Дал бы Бог дабы умудрился иногда простый народ, и хотя бы от сих удобопознаваемых лестцов оберегал себе».

В статье *о миротворцах* мы встречаем сильную выходку против пагубного успокоения духовенства: «Прелестнии суть миротворцы или миросказатели и онии, котории не попускают проповедати в народе, каковая у нас вражда с Богом и междособная с ближними, за умножение прегрешений иссякшей любви у многих, и за оскудение учений нашедшей тме неведения пути спасеннаго и умножившымся суевериям. Таковии суть от духовнаго чина онии, котории оберегая себе, да не стыдно им будет, яко невежди суть, и во своем звании нерадивии, еще и искуснейшей от них братии завидя, обыкли на дело учителское пререцати: на что нам учители и учения, на что проповеди? Православнии христиа не есмы, сияет благочестие, Церковь святая процветает. Таковыя их речи мнятся быти мирныя, не велят ничего опасатися, вводят в совести человеческия безпечалие и тишину. Но мнимый се и мечтанный мир проповедуете, о друзи! Лице притворное, а не сущую вещь показуете. Что бо ползует, что в книгах православныя догматы, аще оныя нам неведоми суть: что ползует, что в Писании заповеди, аще их или не ведаем, или не творим?»

В той же статье Феофан дает прекрасные наставления, как должно обращать раскольников и вообще вести споры о предметах веры: «Должни убо суть искуснии учители, аще великаго сего миротворения участницы желают быти, искусно, ясно и доводно показовати народу,

что помянутыя и им подобныя вещы весма суть средния, и прение о оных есть суетное; но и сие внушати им подобает, что аще кто вещь среднюю упрямством своим поставит в догмат, той уже сам еретик есть, понеже делает то составом веры, что Бог не зделал»...

«Должни же суть (миротворцы) блюститися всех таковых, и в деле и в слове и в пишемых от себе разсуждениях, действий, которая раздражают сердце человеческое: ибо таковая раздражителная действия не токмо мира составити не могут, но еще и вящшыя распри и раздоры вводят. Суть же именно сия наипаче: слово или телесное движение гордое, презрение и ругание лиц спорных; клевета на своих соперников и насилное на несогласующихся нам наступателство».

Исчисленные пороки Феофан разбирает подробно и доказывает, как они вредны. Этим он обличает характер тогдашней полемики, прибегавшей к брани, к ругательствам и даже к клеветам, когда чрез них можно было надеяться выиграть дело. В этом отношении Феофан стоял бесконечно выше своих современников. Меры насилия против еретиков, как средства к их обращению, он осуждает.

Последние три блаженства Феофан Прокопович совокупил в одну статью, и здесь-то мы находим сильное обличение на самовольно дерзающих на страдания и смерть: «Мнози несмотря на вину, коея ради страждет кто, токмо самаго ради страдания ублажают страждущаго. Сии суть от числа оных меланхоликов, котории аки бы присяжнии враги добра чуждаго, когда видят человека во здравии, чести и всяком благосостоянии пребывающаго, ненавидят его, аки бы за самое то виннаго: видяще же другаго злостраждуща, аще и праведно, за злодейство, любят и ублажают, яко сего блаженства участника. Любят же не сердца соболезнованием, еже творити и злодеем по закону Божию должни есми, но услаждаяся самим ближняго своего окаянством. А когда тотже бедный от бед своих к благополучию, аки от волн морских, на брег выдет, паки оными возненавиден будет».

«Суть же и от числа самих злодеев, котории за явное злодейство страждуще, украшают пред другими страдание свое, акибы блаженное, и приводят страдания образы, яко страдали пророцы, апостоли, мученицы, страдал и сам Христос. И се есть необычная гордыня: страждуще

за грех, дерзать дружитися со Христом или входити в число великих Божиих угодников, вечныя ради правды пострадавших, *их же не бе достоин весь мир*. Обличает таковых оправданный на кресте разбойник», и т. д.

«Велми же прелщаются тиижде окаянницы, когда и сие с собою помышляют, что за самое нынешнее приговоренное им мучение очистятся от грех своих, аще бы и без покаяния на мучении умерли. Лесть се превеликая змия древняго, не сладким уже яблоком, но и самим горким смерти вкушением к вечной погибели отравляющая. Не нашею бо просто человеческою, аще бы и весма чистаго и святаго человека, кровию спасемся, колми паче злодей не спасется страданием своим: но язвою пострадавшаго за нас Богачеловека исцелехом *и честною кровию, яко агнца непорочна и пречиста, Христа* избавихомся».

«Того ради, великий долг надлежит священником, когда который от них осужденнаго на смерть злодея наставляет и устроевает ко спасению, сказывать и прилежно внушать осужденному, да не лстит себе таковым безумным помыслом, будто самою за злодейство смертию своею спасен будет; но крепко ведал бы, что аще не покается, будет ему смерть сия дверь к вечной смерти; ведал бы и силу истиннаго покаяния, которое состоится по исповедании грехов своих и в прошении с верою грехов прощения от Бога, смерти ради Сына Его, ходатая нашего; утверждати же и утешати беднаго онаго, дабы не мыслил, что уже поздно и нет времени к покаянию, представляя от Писаний свидетелства и образы неисчетнаго к нам Божия благоутробия. Аще не тако осужденнаго наставит священник, взыщет Бог души онаго от руку его».

«Обретаются же и таковии, котории не по разуму ревнуя, страдать готовы за мнимую им правду, не разсуждая, достойно ли есть толикой ревности, о чем ревнуют до крове своея; многожды бо, что они помышляют истинно быти, ложно есть: что вменяют в правду, самая есть неправость: что почитают яко богоугодное, есть богопротивное... Таковая ревность не по разуму, хотя кажется по легкому разсуждению и невинна, и будто есть человек, который за неизвестное мнение, яко за правду Божию ревнуя, гонит других или сам терпит гонение, тако бы могл извинятися пред судом Божиим: «Праведный

судие, кая вина моя пред тобою, аще и не поистинне ревнуя гоних прочиих, или сам пострадах? Неизвестно бо было мне, что есть истинно: помышлял же я, что то, о чем ревновал, есть самая сущая истина и яко за твою славу тако крепко стоял. Вижду ныне, что погрешил я, но самое невежество извиняет мене». Но не извинит невежество; приимет бо ответ от судии: для чего не первее со всяким прилежанием искал истины; для чего слепо на дерзское дело устремлялся»...

«Еще суть и таковии безумнии, котории слышанием или чтением славных подвигов мученических услаждаеми и акибы завидяще великим оным воином Христовым славы их, ищут и без причины страдания или сами себе смерти предают. Кажется, что таковии обрестися не могут; но были и в древняя времена во Африке (донатисты) и недавно у нас в Росии... В Росии у нас голосная повесть везде, что множество таковых окаянных, волею себе предали сожжению. О безумия и окаянства! Что глупыи, да от ума плоти своея дмящиися человецы возмечтали о Бозе, будто бедство и болезнь наша сама собою Богу есть приятна? Бог наш, о глупцы треокаянныя, Бог наш не есть Нерон, ни Каракалла, которым мучить людей за забавку было; есть Отец щедрот и Бог всякия утехи; есть врач душ купно и телес наших, благ наших себе не требующий, а всех благ нам хотящий: а когда и наказует нас, не скорби нашей, но исправления ищет. Аще же и вечней погибели предает крайне противных себе и непокаянно до кончины злобствовавших, и тогда не муками осужденных, но непреложною своею правдою прославляется. И зри, каковыя плоды изыти могут от таковых безумных страдалцев. Когда бо таковый слышит закон Божий: *якоще хощете да творят вам человецы, и вы творите им такожде*, помыслити в себе может: я хощу дабы мене мучили, то и мне не грех другаго погубить...[1] Не такови ли суть и наши расколщики, излиха враждебни, яростию дыщущии, Верховной власти зложелатели, щасливых нам викторий нелюбящии, злоключением отечества веселящиися, весма человеконенавистницы».

Только того страдание угодно Богу, «кто за известную истину, за догматы вечныя правды, еже есть оправдание

---

[1] Это не простой логический вывод, а объяснение факта современного. См. в «Розыске о Брынской вере» статью о морельщиках и сожигателях.

наше о Христе, за непременный закон Божий, стоя великодушен в том и непреклонен, заслужит у человек вместо любве ненависть и гнев, и вместо благодеяния таковой добродетели должнаго, заслужит гонение, узы, темницы, муки или и горкую смерть.» По двум признакам можно узнать такого рода страдание: «первое есть, да не сам человек нарочно ищет себе мучения, аще и правды ради» (Приводятся многие тексты и примеры из Св. Писания и церковной истории). В пример противного, приводятся раскольники, «котории бешеною некоею похотию жаждуще мучения, а в мире церковном от единоверных себе обрести не могуще, сами на себе лгут, и вину мучения достойную притворяют себе, да мучими будут: якоже слышали мы о некоем, который, чтением мученических подвигов усладився, и себе толикия славы возжелав, не обретая, како бы себе исходотайствовати страдание и смерть, представил себе судиам, исповедуя, яко есть он от бунтовского полчища Булавинского; слышал токмо, а не видел оных бунтовщиков. Вси воистинну таковии самоубийцы суть, и безумным славы мученическия желанием, не токмо желаемаго лишаются, но и вечным мукам подпадают».

«Но коим уже именем наречем оных, котории ищуще себе злострадания, не притворяют себе, но делают беззакония, нарочно для того, дабы телеса их терзаема были? Имели бо окаянная времена наша и таковаго изумления образцы: явилися един и другий, котории на Высочайшую власть не за некую ея неправду (за что и самое предержащих властей поносити подданным грех есть), но славитися дерзновением своим, и мнимым мужеством возжелавше, и тако забывше страх Божий, не убоялися изблевати досадителная дерзословия, хулы и укоризны, сим будущия славы мечтанием услаждающе себе: хвалим буду и блажим от всех, аще за сие пострежду; напишется о мне историа, пронесется всюду похвала: не един удивляяся скажет о мне: великодушен муж был, Царя обличил, мук лютых не убоялся. О окаяннии сумозброды! Мало таких бешеными нарицати: есть се некое зло, равнаго себе имени не имущее!»

Второй признак есть следующий: «Аще кто от правоверных за истину правоверия пойман и мукам предан будет, должен убо страдати мужественно, призывая Бога помощника, но со всякою кротостию, не укаряя ни мало

судию мучителя... Да видят отсюду (раскольники), как далече они от стоп Христовых и от пути спасеннаго заблуждают, и богопротивным своим шатанием, аки с крутыя стремнины верженнии, в ров погибелный низпадают. Таковии плоды имеем от скудости богословскаго учения! Невежды бо злобнии и гордии, читать толко грамоты изучившиися, мечтают о себе, что суть они уже совершении мудрецы; не знающе же, что разумеется во имени сем «Писание Божественное», кую либо тетрадь, аще и пребезумно составленную нарицают Божественным Писанием; и когда набредут на некия повести о мучениках недостоверныя (яковых в разная темная времена без числа наплетено) и увидят, что будто страдалец хулително и укоризненно кричал на властей, услаждаются тем, яко мужественным некиим, по мнению своему, дерзновением, и аки бы Илииною ревностию и тотчас и в самих себе подобный пламень ощущают: и тако, когда позовет случай, часто же таковаго случая и нарочно ищут, тогда слепою не муки отвагою вооружившеся, безстудно гремят лаями и укоризнами на властей, мечтающе непрестанно в помыслах своих, как то их дерзновение дивно и славно в народе будет; ни мало же помышляют, каковое оное явится на суде Божии».

«Тако они окаянни мужественно в пропасть адскую летят, и многим прочиим путь погибелный показуют. Того ради всех, непритворно Бога ищущих, от всего усердия молим зде, и увещаем с Павлом апостолом: *блюдите, како опасно ходите: не якоже немудри, но якоже премудри, искупующе время, яко дние лукави суть*, и т.д.» [1]

Мы представили замечательнейшие места из отрицательной, обличительной стороны толкования о блаженствах. Положительная сторона содержит в себе полное и уже известное нам учение Феофана Прокоповича об оправдании, изложенное со всею простотою и ясностию, ему свойственною.

Исправлением монашества заключилось преобразование дел церковных. Мы пройдем теперь весь ряд указов и постановлений Петра Великого о монашестве и окончим проектом Феофановым.

---

[1] Эта последняя статья о продерзателях издана в сокращении в форме увещания от Синода, по случаю дела Левина, в 1722г., Июля 16.-- П.С.З., т.VI.

Мы видели, как в конце XVII и начале XVIII стол. монашество, в то время уже глубоко испорченное, приняло характер политической партии, враждебной государству. Забыв свое назначение, оно вошло самовольно в мирские дела и этим вызвало против себя действие мирской власти. Государство обратилось к этому привилегированному и беспокойному сословию, которое, несмотря на свои обеты, пребывало в мире и не хотело служить ему, и потребовало от монашества, чтобы наравне с другими сословиями оно трудилось над общим делом и приносило свою часть очевидной пользы.

Таков был взгляд Петра Великого на монашество, и к этому клонились его учреждения.

С другой стороны, в сфере мысли, протестантизм произвел своего рода реакцию против монашества. В средние века в Западной Европе, монашество получило огромное развитие вследствие всеобщего убеждения, что в нем заключался если не единственный, то по крайней мере ближайщий и почти верный путь к спасению. Это убеждение было тесно связано с учением об оправдании личными заслугами и об оценке дел по их трудности, о том, что всякое страдание и всякое лишение есть заслуга пред Богом. Развитое до крайностей, это учение внесло семя порчи в самое монашество (ибо многие стали вступать в него совсем не по призванию, а вследствие какой-то обязанности) и положило ужасное противоречие между религиею и жизнью. Это противоречие, сильно восчувствованное всеми, эта тоска по жизни была одною из причин Реформации.

Протестанты опровергли католическое учение о монашестве и пустили в ход ту мысль, что во всяком состоянии спасение возможно, и что тот вполне угоден Богу, кто строго выполняет свои обязанности, как член семейства или как член народа; ибо не дела, каковы бы они ни были, оправдывают человека, а вера. Протестантская мысль в свою очередь впала в односторонность и вовсе отвергла монашество.

Если мы теперь обратимся к России, то мы увидим, что в старину монашество имело в общем народном сознании значение заслуги, дела спасающего. Наши князья и цари перед смертию облекались в схимы, как будто искупая через это свое долгое пребывание в мире. Разумеется, одностороннее развитие монашества, в его

исключительности, никогда не доходило у нас до тех крайностей, до каких умышленно доводило его властолюбие и расчеты западного духовенства; но, не менее того, оно давало возможность протестантской реакции. Феофан Прокопович, как мы видели, часто и сильно восставал против католического понятия о монашестве. Он доказывал, что само по себе оно не есть еще заслуга, что служить миру и служить Богу можно равно и в монастыре и в мире, что монашеская жизнь требует особенного призвания и никак не есть обязанность для всех, и пр. Более этого он не говорит, но личное нерасположение к монашеству, неразлучно связанному в его представлении с понятиями лицемерия, притворства, суеверия, духовной гордости, ясно высказывается во многих местах его сочинений.

Итак, двойственный характер имела реакция против монашества; она совершалась в сфере государства и в сфере мысли и была совокупным делом Петра и Феофана. Можно сказать, что первый в каждом монахе склонен был видеть праздного человека, готового при удобном случае сделаться бунтовщиком; второй — католика, возлагающего упование на свои личные заслуги.

Мы уже говорили о двух указах 1701 г., вследствие которых управление монастырскими вотчинами поручено было особому Приказу, а монастырям велено выдавать денежное жалование.

Другой указ Петра Великого, от 1720 г., Октября 16, содержит в себе отменение этих указов. Вот его содержание: «Монастырския вотчины, которыя от монастырей взяты, и всякими сборами ведомы были в Монастырском Приказе, кроме тех, которыя по именным же его Великаго Государя указам, кому в вечное владение розданы, роздать в те монастыри и ведать их тех монастырей архимандритам и игуменам по прежнему. А с тех вотчин оклад Монастырскаго Приказа и вновь всякие положенные доходы, сбирая, им платить бездоимочно», и пр.

Неизвестно, какие причины могли побудить Петра Великого издать этот указ; но можно сказать с достоверностью, что он не был исполнен, ибо, вслед за учреждением Духовной коллегии, управление всеми церковными имениями от Монастырского приказа было передано ей.[1] Это видно также из того, что в 1722 г., Апреля 12, Синод просил Государя, чтобы монастырям по-прежнему отда-

[1] П.С.З., т. VI. Высоч. резолюция на доклад Синода. 1721 г., Февр. 14.

ны были их вотчины с доходами, и не получил на это прямого ответа.

Вторая чать Прибавления к Духовному Регламенту, как мы уже знаем, посвящена монашеству. Здесь уже не одни внешние распоряжения, а целый ряд правил, долженствовавших служить к исправлению монашества.

Кого и как принимать в монахи?

«Не принимать в монахи человека ниже тридесятого году возраста. Не принимать воина (кроме от Высочайшей власти получивших на то разрешение); яве бо есть, что тот не с намерением монашества приходит, но и грешит велми, бегая от службы своея. Сие бо есть яное преслушание повеления верховныя власти и вред наносит всему государству. Не принимать чуждаго крестьянина, разве бы имел отпускное писмо от своего помещика. Не умеющих граммате весма не постригать, кроме собственнаго Императорскаго Величества указу и синодальнаго определения. Не принимать мужа, жену живу имущаго. Женщин моложе пятидесяти лет не постригать. Ведомо же всеми буди, и должни архимандриты и игумены сказывать приходящым в монахи сынам, без воли родителской також родителем обещающым чада, и мужем своих жен, и женам мужей своих оставляющым, что богопротивное дело есть оставляти своих так, будто Христа ради, не разумея силы слова Господня, *аще кто оставит отца или матерь* и проч.; понеже то изрече Господь наш о нужном, а не о самовольном оставлении».

«Смотреть прилежно о приходящем в монахи, не обязан ли он долгами, не бегает ли от суд за воровство, нет ли за ним дела государева, и сим подобная. Приказных же человек, без отпускнаго писма от губернатора, или воеводы, или от архиереа, или от монастыря, с приписанием руки их, и со свидетелством, что они свободни от дела приказнаго, не принимать. Тож разумеется и о прикащиках».

Родителям малолетних детей не обрекать в монашество. «Наблюдати сего накрепко, и тако обещанных и принуждаемых не постригати и не приимати».

«Безделный же и тщетный и сей обычай есть: даст некто несколько рублев вкладу в монастырь, одолжая тако монастырь, чтоб его, когда он похощет, принять в

монахи: и тогда он входит в монастырь, как бы в свою вотчину и за вклад свой, аки за долг некий, угодия в монастыре ищет и от настоятеля с роптанием истязует: и уже мнение у многих есть, что таковаго нелзя не приняти в монахи».

Всякому, желающему вступить в монашество, три года жить в монастыре на испытании. Никого не постригать, не представив епископу с надлежащим свидетельством от архимандрита и старца, у которого послушник был под началом. Пред пострижением дать прочесть и обдумать вопросы и ответы постригальные, и пр.

«Аще какий вклад похощет дати в монастырь, не принимати у него, разве по трилетнем искушении, и то так, чтоб подписался, что он никаковаго чрез тое подаяние не ищет преимущества, и хвалитися тым, и того выговаривати настоятелю и братии, но и воспоминати не будет, и весма уничтожает, как бы не дал ничего».

Эти статьи дают верное понятие о злоупотреблениях, в то время господствовавших.

О житии монахов.

«Монахам праздным быти да не попускают настоятели, избирая всегда дело некое; а добре бы в монастырях завести художества: на пример дело столярное, и иконное, и протчее, что не противно монашеству; а монахиням пряжу, шитье, и плетение кружев, и протчего.

Кроме старых и началников, не имети никому служителей, но и началником не выше потребы.

Не волно никаковому монаху звати к себе гостей, да в гости, разве за благословением настоятеля и то не единому монаху, но с другим честным старцем.

Монахом вещей монастырских, хотя и им определенных, не продавати ни по улицам градским, ни в монастыре.

В келлии, по трапезе, настоятель и братия пищи оставлшияся от трапезы да не берут никогда, кроме кваса; аще бо не тако, то все изнесенное туне за монастырем будет.

Пища и питие и одеяние всем в равенстве да будет: аще бо не тако, то всяк тщатися будет красти, лишних ради пищи и пития и одеяния.

За монастырь никто чесого отдати власти имать, кроме настоятеля, и то со объявлением старейшей братии.

В монастярех подобает общему житию быти, по правилом святых Отец; аще бо не общая жития будут, всяк повлечет потребная врознь.

Вся бываемыя доходы из монастырских вотчин, и даемая от боголюбцев, и церковныя доходы приимать в едино определенное место, и из того употребляти на вся церковная и монастырския и братския потребы: аще же не будет тако, то не престанет имений хищение, любоначалия ради бываемое, которое обителем в сущее разорение, а их сродникам во обогащение, егоже ради и недостойнии диаконство и иерейство и прочая по степенем началство желателно, друг друга предваряя, восхищают.

Никому в монастыре чужих денег и пожитков не держати, кроме книг; понеже от сего гордыня и сластей исполнение, и пр.

Монахам, без разрешения от настоятеля, не отлучаться, а в другую епархию или в столицу не переходить без подорожной от епископа своего. «А где монах явится без подорожной, таковаго ловити, и отсылати к епископу места того, где явится; а в царствующем граде отсылати таковых в Св. Прав. Синод: волочащихся монахов ловить учрежденным от Прав. Синода и гражданским». Таких монахов никому не укрывать.

«По всем монастырям монахов учить подобает, не точию да читают писания, но да и разумеют, а на сие учинить собственно келлию и монахов приставить на сие избранных, иже знают Божественнаго Писания разум, и пр.»

О монахинях.

Приняты меры для пресечения подозрительного сообщения с мирянами, запрещено входить самим в тяжбу, а искать управы через стряпчих или подавать жалобы архиерею, не отлучаться в города, по миру не скитаться (изъемлется от сего фамилия Импер. Величества)

Моложе 50 или 60 лет не постригать, «разве по некоему собственному Синодалному определению».

О монастырях.

«Скитков пустынных монахом строити не попускати ибо сие мнози делают свободнаго ради жития, чтоб он всякой власти и надсмотрения удален жити возмогл по своей воли, и дабы на новоустрояемый скит собирал денги, и теми корыстовался; да и лишает себя таковый великия пользы душевныя, не имеет у кого вопросить совета духовнаго... Чтоже когда постигнет его в таковом уединении час смертный?.. И не в пример нам древних Отец отшелничества; были тогда мужие, добре в богословии христианстей обученнии и пр.

Монастыри, идеже мало братии, надлежит сводити в едину обитель, идеже прилично толико, елико препитатися могут, обаче по самой нужде да не менее тридесяти братии будет, и пр.

Еще при таковых же монастырях, идеже обретается многое за потребами доволство, надлежит, тогда как все прежние их монастырские вотчины с доходы к тем монастырям отданы будут, построити странноприимницы или лазареты», и пр. Из этого видно, что Петр Великий действительно хотел отдать монастырям их вотчины.

Лишних строений не воздвигать, но употреблять те деньги на странноприимницу, «и таковое дело пред Богом много приятнее будет чрезпотребнаго строения. Монастырей вновь как мужеских, так и женских никому не строить, без ведения Св. Пр. Синода».

О настоятелях монастырских.

Избирать в настоятели людей «благонравных, в житии иноческом искусных, безпорочных, ведущих разум Писания, да печется о спасении братних душ, а не о строении точию стен».

Недостойных немедленно «сводить в степень последняго братства.

Аще кий настоятель беглаго монаха приимет самоволне, без указу, таковаго сводити от начластва, по смерть его в монастырскую работу, и ктому таковому начластвующим не быти.

Монахов избегших держати по смерть во оковах, в трудех монастырских.

Казна монастырская да не будет в келлии настоятеля,

ниже за ключем его единаго хранима, но на собственном месте, за ключем казначея и за печатью монастырскою, подобне и ризница церковная».

Раз в неделю или раз в месяц настоятелю и келарю при других старцах слушать расходы и приходы и записывать в книгу.

«Да не понуждает настоятель братию приходити к себе на исповедь, понеже таковое исповедание будет притворное.

Быть в монастыре единому общему духовнику, честному, и пред епископом свидетелствованному иеромонаху, и тот бы иногда сказывал настоятелю, аще какое злое в братии вкоренилося обыкновение; обаче же ниже лица по имяни, ниже показуя келлии.

Аще настоятель, мзду приняв, засвидетелствует епископу о некоем монашества хотящем, что он угоден есть к такому житию, таковый да лишен будет власти своея и изведен в рядовые монахи. Настоятелю свойственников при себе не держать, ниже к делам монастырским определять».

По смерти архиереев, архимандритов и игуменов и вообще вышних чинов родственники их не наследуют, а имение их присылать в Синод, а нижних чинов брать в монастырскую казну.

Многие из этих статей были повторены в отдельных указах. Но все эти меры казались Петру Великому недостаточными. Монахов, по его мнению, было все еще слишком много, и в 1723 г., Января 2, он издал следующий указ: «В синодальной области и в архиерейских епархиях, во всех монастырях учинить ведомость в самой скорости, колико ныне в тех монастырях мужских монахов, а в девичьих монахинь обретаются, и дабы отныне впредь отнюдь никого не постригать; а сколько из обретающагося ныне числа оных монахов и монахинь будет убывать, о том в Синод рапортовать повсемесячно, и на те убылыя места определять отставных солдат[1]; также, не выплатя с синодской команды в указныя места денежных доходов, в монастыри на строение денег не давать».

Вслед за этим, на другой же день, узнав, что многие суммы, определенные на содержание армии, из Монас-

[1] Обычай содержать в монастырях больных и раненых солдат ведет свое начало от Михаила Феодоровича.

тырского приказа не высланы, и что поэтому «бедным солдатам в даче жалования учинилась остановка», Петр велел остановить денежное жалование синодальным членам, их подчиненным и всему монашеству, кроме хлеба и прочих нужных необходимых потреб.

В начале 1724 г. Петр Великий обратил особенное внимание на монашество и, по свидетельству Голикова, долго трудился в своем кабинете с Феофаном о соделании монахов полезнейшими членами общества и о обращении церковных доходов прямо на дела богоугодные[1].

Вскоре после того, Января 31, издано пространное объявление о звании монашеском, замечательное особенно потому, что оно имело целью оправдать все предписания, изданные прежде. Это заставляет нас предложить из него подробные выписки.

«Объявление, когда и коей ради вины начался чин монашеский, и каковый был образ жития монахов древних, и како нынешних исправить, хотя по некоему древним подобию надлежит».

«Хотя в Регламенте Духовном о монахах уже изъяснение и како оных содержать определено, но кратко, понеже тогда, аще и о всем ко исправлению была нужда, по вящшая была о верховной архиерейской власти, которую, примером папы Римскаго, противно повеления Божия, распространять некоторые тщались, в чем великую тягость истины желатели в сем понесли исправлении, и с помощью Божиею исправили, определили и постановили. Ныне же, имея свободное время, при расположении правильно всех дел в государстве, и о сем чине пространно объявя людям, також расположить и уставить должно есть для пользы вечной и временной людям и изрядства обществу».

«Вопервых св. Синод направое мнение (которым ныне народ весь заражен был) о Христовом слове: *аще кто оставит отца или матерь*, и пр., на монашество приводимое, правым и частным доводом отвергли, яко от еретиков начало свое восприемлющее, и прямой толк онаго сложивши, изъяснили, еже в Регл. Дух. яснее видети мочно. Ныне, прежде расположения о монашестве, надлежит людям изъяснить: когда и от кого, каким образом

[1] Гол., Приб., т. IX.

и для чего сей чин уставлен или начат монашества; також и монастыри коей ради вины начало свое восприяли».

«Был чин еще у Евреев чину монашескому нечто подобный, нарицаемый Назареи (Числ., глава 61), но по обещанию на время, а не вечной и ниже присягою обязанный; в христианстве же зело благословных ради вин начался, но потом в какую убыль обществу, отчасти же в соблазн и поношение инославным произшел, разумным явно есть, а прочим зде покажем».

«Вопервых надлежит разуметь, что есть «монашество» слово, и где оное употребляли, и мочно ль везде оное употреблять «монашество». Слово сие «монах» греческое есть, славянский же уединенный. Может же имя монашества и обществу многой братии служить, понеже от гражданскаго сожительства отлучено есть».

Две побудительные причины служили основанием монашеству: природное влечение, склонность к уединению «без всякия страсти или мнения, якобы не возможно в мире спастись», и гонения на христиан, заставлявшие неволею искать спасения в пустынях, по слову Спасителя, *еже оставити все Его ради.* «По сей нужде и тако истинные монахи были, понеже не точию что от людей не требовали, но ниже хотели, чтоб их люди видели или слышали о них». Эти пустынножители удалялись в страны теплые, где не нужны были им ни домы, ни даже одежда, и где земля, обильная плодами и овощами, давала им удобное пропитание. Каждый трудился только для себя. Но эта уединенная, разобщенная жизнь давала возможность частым уклонением в вере, ложному мечтанию. Для избежания этого, отшельники стали жить вместе и избирать себе наставников. Отсюда монастыри. Монастыри, подобно пустынножителям, оставались удалены от городов и людей и не требовали «чужими трудами насыщатися». Монахи вели жизнь деятельную, сами себе снискивали пропитание, кормили нищих, ходили за больными. И в то время изредка являлись праздные монахи, толковавшие в свою пользу слова Спасителя: *воззрите на птицы небесныя,* и пр., но их обличали прямые монахи. Василий Великий, Иоанн Златоустый и Августин осуждали праздность в монахах. В вышеприведенных словах Иисус Христос осуждает упование на труды человеческие, а не труд; ибо сам во многих местах и даже своим примером (омовением ног) научает служить ближним.

«И сия служба есть много неравна, но превосходнейшая не токмо ныняшняго монашества, но и самаго совершеннаго древняго; ибо, хотя и доброй путь древние сей имели, но яко от человек установленнный, сей же от Бога есть повеленный».

«Что же потом произошло, когда к греческим Императорам некоторые ханжи подошли, а паче к их женам, и монастыри не в пустынях уже, но в самых городах и в близ лежащих от оных местах строить начали и денежныя помочи требовали для сей мнимой святыни; еще же горше, яко и не трудитися, но трудами других туне питатися восхотели, к чему Императоры паче своей должности, в чем было им трудитися надлежало, сею мнимою святынею или обмануты от оных, или сами к тому какой ради страсти весьма склонны явились и великую часть погибели самим себе и народу стяжали... Сие и у нас зело было распространяться начало, под защищением единовластников церковных, яко же и у Римлян, как выше описано; но еще Господь Бог прежних владетелей так благодати своей не лишил, как греческих, в неразсмотрении сего излишества, которые во умеренности оных держали; ибо когда стали было вотчины продавать и отдавать разными образы в монастыри, тогда оное престережено ради вышеписанных причин (Уложение, XVII гл., 42, 43 и 44 ст.)».

«Сие изъясня, надлежит уже приступить, каким образом в сем деле поступать и определение учинить должно? Во-первых, могут ли у нас монахи имя свое делом исполнить? Но сего весьма климат северныя нашея страны не допускает и без трудов своих или чужих весьма пропитатися не могут, как то всем есть известно. Сего ради надлежит разсуждать, когда невозможно таких иметь, то как их прямыми монахами, студености ради климата, содержать? А нужда в монашестве есть двух ради вин: 1)ради удовольствования прямою совестию оное желающих; 2) для архиерейства;» вошло в обычай избирать архиереев из одних монахов. Должно содержать их прямыми монахами, «понеже нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, не мало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность; то сколько забобонов, расколов, но и возмутителей произошло всем ведомо есть. Також у нас почитай все из поселян; то что оные оставили, явно

есть; не точию не отреклись, но приреклись доброму и довольному житию; ибо дома был троеданник, т. е. дому своему, государству и помещику, а в монахах все готовое; а где и сами трудятся, то токмо вольные поселяне суть; ибо только одну долю от трех против поселян работают. Прилежат ли же разумению Божественнаго Писания и учения? Всячески нет; а что, говорят, молятся, то и все молятся, и сию отговорку отвергает Василий святый, как выше показано.

Что же прибыль обществу от сего? Воистинну токмо старая пословица «ни Богу ни людям»; понеже большая часть бегут от податей и от лености, дабы даром хлеб есть. Находится же иной способ жития праздным сим не праздной, но богоугодной и не зазорной, еже служити прямым нищим, престарелым и младенцем. Того ради определяем дабы св. Синод учинил по Сему»:

Определение I
Для желающих по совести монашескаго жития

1. Расписать отставных солдат и нищих по монастырям, смотря по доходам, и устроить для них госпитали.

2. Монахам, не моложе 30 лет, за ними ходить, по расписанию.

3. Монахам, остающимся за числом служения, отвесть монастырския земли, дабы сами хлеб себе промышляли. Из последних определять на упалыя места у служащих. «А на убылых, кои определены с земли питаться, не принимать и не постригать до тех пор, пока уже пашенных не будет, то на упалыя места в служение определенных принимать и постригать.

12. Исход из монастыря крепче положить свободный выезд наставнику, келарю, казначею и т.д., прочим же монахом выезд отсечь; ибо, когда оставили мир, уже возвращаться в оной не надлежит».

13. Монахиням на тех же правилах ходить за женщинами. Несколько женских монастырей определить для призрения сирот и подкидышей обоего пола. Для обучения девочек, приставить сирот, которых выписать из Брабандии, искусных в шитье, пряже, плетении кружев, и пр.

14. Упраздненные монастыри обратить в школы.

«Определение II
Для других, ради церковной нужды, дабы были из монашества достойни в чин Архиерейства».

1. Устроить семинарии, одну в Москве, другую в Петербурге.

2. Обученные в семинарии, до исполнения 30 лет, в свою очередь, поступают в должность учителей.

3. После того предоставляется на их выбор, идти в белое духовенство или в монашество. В последнем случае принимать их в Невский монастырь, для искуса на три года, и продолжать им там чтение книг и учительские экзерциции.

4. Упражняться в проповедовании.

Далее довольно подробно определяется план занятий, присмотр, и пр.

13. Недостойных отсылать в больницы для служения.

14. Готовящимся для архиерейскаго сана давать пищу, питие и одеяние, «нечто от прочих неученых лучше».

15. Из отличившихся монахов избирать в архимандриты знатных монастырей, в директоры семинарий, в архиереи и пр., но не иначе, как с докладу сначала Синоду, а потом Государю.

«И что надлежит до добраго содержания гошпиталей и учения сирот; лишняго принимания в монахи и кто против сего станет выходить из монастырей, то б наблюдали и светские градоуправители; дабы все вышеописанное перваго определения было по сему, дабы друг другу монахи не поманили».

Для приведения в исполнение этих предписаний, нужно было предварительно описать монастырские имения, расчислить доходы и пр. Отсюда произошли трудности и замедления, и мысль Петра не осуществилась ни при нем, ни при ближайших его преемниках.

На этом мы остановимся. Все важнейшие учреждения и указы Петра Великого, касавшиеся до исправления дел церковных, были нами представлены. Остальные заключают в себе только повторения. К тому же, Стефан Яворский давно уже сошел со сцены. Феофан Прокопович еще долго продолжал свое поприще; но уже без соперников, без борьбы, а эта борьба есть главный предмет нашего исследования. Много великого и важного пред-

ставляет его деятельность в эпоху Екатерины, Анны Иоанновны и Елизаветы; но эта деятельность имеет характер более политический и принадлежит к периоду нашей истории, до сих пор еще мало обработанному.

Итак, мы можем окончить здесь вторую часть нашего исследования.

Повторим результат, до котораго мы дошли.

Нормальное отношение Церкви к Государству в православном мире определяется как взаимное признание. Влияние католицизма нарушило ту гармонию, в которой пребывали Церковь и Государство в России. Оно набросило на патриаршество отблеск папизма и воздвигло в духовенстве политическую партию, враждебную государству. Католическое влияние вызвало со стороны государства противодействие, само по себе необходимое, но уклонившееся в протестантскую односторонность. Это противодействие было делом Петра Великого и Феофана Прокоповича. Мы назвали его необходимым, и этим осудили направление, ему предшествовавшее; мы назвали его односторонним, следовательно, не останавливаемся на нем.

Воздав ему должное, мы освобождаемся от его односторонности и сознаем его только как момент — и это сознание есть уже начало выхода.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ И ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ КАК ПРОПОВЕДНИКИ

Прежде, нежели мы приступим к третьей части нашего исследования, к характеристике Стефана Яворского и Феофана Прокоповича как проповедников, мы должны предварительно определить, что такое проповедь и чего должно от нее требовать.

Этот вопрос тесно связан с другим, более общим вопросом: о красноречии вообще.

Если красноречие в области литературы (принимая это слово в смысле совокупности всех словесных произведений) занимает место сферы самобытной, от других не зависимой и заключающей в себе самой свое оправдание; и если красноречие может и должно быть предметом особенной науки, то общие его законы, деление его на различные роды и частные законы этих родов, должны быть необходимы и вытекать из существа самого красноречия. Тогда из общего определения красноречия мы выведем определение проповеди. В противном случае, если красноречие, само в себе взятое, такой самобытности и живой цельности не имеет; если составные элементы его, органически между собою не связанные, распадаются и отходят к другим сферам, то мы должны будем отказаться от требования вывести определение и частные законы проповеди из существа красноречия и обратиться в другую сторону. В обоих случаях для нас необходимо решить вопрос о красноречии вообще.

До сих пор многие ученые вводят красноречие в область искусства и определяют ему место подле поэзии, как одному из родов художественных произведений в слове. Это мнение, с первого взгляда, представляется довольно вероятным. Между красноречием и поэзиею, по-видимому, много общего. Оратор, равно как и пропо-

ведник, заимствует содержание своего слова, берет факт из действительности, его окружающей; но он не ограничивается признанием этой действительности или ее изображением в ее случайности. Он не покоряется ей, а стремится пересоздать ее согласно с идеею, с законами религиозными или государственными. Если же он и признает ее, то это только потому, что сам он видит и другим открывает в ней это полное, уже осуществившееся согласие[1]. Далее, общие законы, удерживая характер отвлеченности, составляют живой интерес оратора, его личное убеждение. Это убеждение он старается передать во всей его силе другим. При этом развитие содержания и образ изложения находятся в его власти и от него зависят. Все это дает красноречию вид свободного творчества. Наконец, оратор обращается не к одной способности понимания. Мало того, если слушатели с ним согласятся, холодное, равнодушное признание истины недостаточно; оратор должен возбудить живое сочувствие к общим началам, составляющим содержание его слова. Поэтому он действует на всего человека, на способность созерцать и чувствовать. Пафос, художественный элемент и поэтическое выражение доступны оратору. Всеми этими свойствами красноречие подходит к художественному произведению.

Но, несмотря на это сходство, для поверхностного взгляда обманчивое, в существенных свойствах красноречие и искусство далеко расходятся. Каждая ораторская речь, равно как и всякое художественное произведение, может быть разложена на два элемента: на идею и форму, на общее и частное. Присутствие этих элементов в художественном произведении явно и всеми признано. В ораторской речи они также присутствуют. Общее является в виде отвлеченных начал, догматов, нравственных предписаний, государственных законов и пр.; частное заимствуется из жизни как готовый факт. Иногда это одно определенное событие, иногда картина всей жизни, схваченная в известную минуту, иногда лицо, в каком-нибудь отношении замечательное, иногда, наконец, целая группа лиц под известным определением.

Итак, составные начала художественного произведения в слове и ораторской речи одни и те же; но присутствие

---

[1] Таковы речи похвальные, панегирики и т.п.

этих двух начал, в их раздельности, еще не составляет искусства. Общее существует само по себе, в своей отвлеченности, в сфере религии — как догмат, в сфере науки — как мысль, в сфере государства — как закон. Частный факт, который берется из действительности, занимает свое место в ряду жизненных явлений, в сфере случайности. Ни в общем, ни в частном нет еще того, что составляет сущность искусства. Эта сущность заключается в отношении элемента общего к элементу частному в их живой неразрывности. Общее из себя условливает свое проявление, органическую форму, в которую оно свободно облекается и становится живым явлением. Через это, понятие теряет характер отвлеченной общности, и факт освобождается от своей случайности и становится необходимою формою, достойную носить в себе идею. Проникаясь взаимно, срастаясь, элемент общий и элемент частный примиряются в третьем. Это третье есть факт искусства, художественное произведение. В нем исчезает противоположность общего и частного; обе стороны становятся нераздельны, так что развлечь их, значит убить художественное произведение. Это воплощение идеи в форму, это примирение двух противоположностей в живом явлении есть сущность искусства, есть то, что принадлежит ему исключительно и что дает ему право быть самобытною сферою. Только те произведения в слове могут иметь место в этой сфере, которые этому условию удовлетворяют.

Спрашивается: ораторская речь может ли быть отнесена сюда?

В ораторской речи являются, как мы сказали, два элемента: общее и частное. Потребность их примирения выражается в речи; но само примирение в ней не совершается. Оно остается для нее внешнею целью, которой она служит, но которой достижение не от нее зависит. В самой же речи общее и частное удерживаются в их отвлеченности, в раздельности. Оратор, с одной стороны, полагает общее понятие, догмат веры или закон нравственный; с другой, выводит частное явление (общественное учреждение, или историческое событие, или наконец, человека), в котором заключается противоречие с общим, и своим словом старается убедить в необходимости положить этому противоречию конец. Таким образом, общее и частное являются каждое само по себе,

в раздельности, в отчуждении друг от друга, и при этом отношении обе стороны остаются. Их примирение, то, что в художественном произведении является как уже совершенное, в красноречии составляет только субъективную цель оратора, достигаемую не в слове, а только посредством слова и вне его, в действительной жизни.

Итак, оратор не творит, а подводит, сравнивает, противополагает. Сущность красноречия заключается не в свободном развитии понятия в непосредственном единстве его с реальностью, а в их разъединении и в требовании единства. Таким образом, красноречие, в некотором смысле, есть только стремление к тому, что в искусстве представляется уже осуществленным, разумеется, в другой сфере.

Далее, в красноречии художественный элемент отнюдь не составляет единственного и высшего интереса оратора. Вне своего произведения в слове, он задает себе цель и к ней устремляет все свои силы и средства. Форма произведения, построение частей и образ выражения служат ему только как приличные орудия. Слушатели должны быть тронуты и потрясены также не ради самих себя; убеждение, и вообще то чувство, которое стремится возбудить в них оратор, в свою очередь имеет значение только средства, побуждения к делу, задуманному оратором. Таким образом, и для них слово является не свободным, не в себе самом замкнутым, полным произведением, а случайным орудием, пружиною, приводящею в действие их воли. Итак, ораторская речь есть плод не свободного творчества, но результат расчета.

Из всего этого усматривается, что сущность красноречия заключается не в художественном творчестве, не в свободном возникновении художественного произведения, но в законе сообразности с целью (Zweckmässigkeit), в случайном отношении понятия и реальности, условленном личным намерением оратора. Свобода творчества заменяется служением практической цели, выходящей из области литературы вообще.

Итак, красноречию нет места в области искусства; ораторская речь не есть и не должна быть художественным произведением[1].

---

[1] См. Эстетику Гегеля. Т.III, гл.3. Das poetische und prosaische Kunstwerk.

Этим решается вопрос о красноречии вообще, как о сфере самобытной, из себя условленной. Составные элементы его, отвлеченно общее и частное явление, не проникаясь взаимно, не сливаясь в одно живое целое, пребывают в раздельности и отходят к другим сферам. Поэтому содержание красноречия не принадлежит ему. Само красноречие, как искусство, как соединение этих элементов, существует не само по себе и не ради себя, а только как средство, служащее общим началом и явлением жизни.

Отсюда мы выводим, что напрасно дают место красноречию в области изящной словесности и напрасно изучение красноречия возводят на степень науки. Так как оно есть не более как средство, служащее к достижению до бесконечности разнообразных, но для него постоянно внешних целей, то законы и свойства его должны условливаться характером этих целей, следовательно, изменяться вместе с ними. Поэтому также не может быть строгого, необходимого деления красноречия на роды. Их может быть столько же, сколько может быть общих начал и частных случаев, которым оно служит.

Итак, красноречие изучать должно не само в себе, не красноречие, как таковое, а красноречие как средство, служащее той или другой цели и ею условленное. Можно рассматривать, какое значение имеет речь, служащая религиозным интересам, речь как орудие гражданской деятельности и пр.

Отрицательное решение вопроса о красноречии вообще указывает нам на то, каким образом может быть решен частный вопрос о красноречии духовном. Приступая к этому второму вопросу, прежде, нежели мы рассмотрим значение проповеди в ней самой, мы должны представить следующие замечания, доступные при взгляде на нее извне. Между всеми родами красноречия первенство неоспоримо принадлежит красноречию духовному. Оно принадлежит ему, во-первых, по характеру элемента общего, составляющего его основное содержание; во-вторых, по свойству элемента частного, поскольку он под это общее подводится.

Красноречие духовное служит вечным, абсолютным истинам, догматам веры и нравственным законам, свыше открытым человечеству. Не случайный и часто изменяющийся закон гражданский, условленный внешними,

жизненными потребностями общества, не преходящие судьбы того или другого народа дают ему значение, а вечно и безусловно истинные. Поэтому сфера, оглашаемая словом проповедника, обнимает все времена и все народы. Проповедь, к кому бы в особенности она ни была обращена, относится вообще ко всем; ее сила и значение не ограничивается ни известным кругом времени, ни известною местностью. Слово духовное раздается по вселенной и ему внемлет все человечество; ибо для всех звучит божественный благовест и всякого человека, всегда и во всяком месте, обязывает закон божественный.

Итак, высокое значение дает духовному красноречию идея, которой оно служит. Характер же и цель этого служения определяются необходимым и от самого красноречия не зависимым отношением Откровения к человечеству. Но так как это отношение выражает собою Церковь, так как Церковь есть это самое отношение, как осуществленное, то мы полагаем вопрос о проповеди в следующей форме: какое место занимает проповедь в сфере Церкви, какое назначение дает Церковь проповеди?

Церковь, при взгляде на нее извне, представляется множеством лиц, одинаково верующих. Но это множество есть не случайный агрегат; оно образует собою целое, живой организм, духовное тело. Частные лица получают в нем значение живых членов; их отношение к целому организму есть отношение внутреннего, свободного и постоянного подчинения. Вступая в Церковь, каждое лицо отрекается служить самому себе и жить для себя; оно приносит в жертву свою исключительную личность и дает обет пребывать в постоянном единении веры и любви с Церковью — жить для всех одною, благодатною жизнью со всеми.

Вера в догматы Церкви и жизнь, согласная с законами Церкви, вот два условия, неразрывно между собою связанные, которых соблюдение пересоздает личность и возводит каждое лицо на степень члена Церкви, причастного искуплению. Итак, догматы и нравственные законы, существуя сами по себе, в своей отвлеченности, и образуя собою одну сторону Церкви, в отношении к частным лицам, ее членам, составляющим другую ее сторону, сторону жизни, имеют постоянно и безусловно обязательную силу. Догматы должны быть их верою, нравственные законы должны управлять их жизнью.

Этим условливается единство Церкви как живого организма.

Но Церковь, будучи в каждую минуту своего бытия сама в себе этим полным и живым организмом, в отношении ко всей совокупности частных лиц, образующих человечество, никогда на земле вполне не осуществляется. Она отверста для всех, все люди призваны к наследию жизни, но далеко не все внемлют призыву. Многие упорно пребывают вне Церкви. Даже те, которых она признала своими членами, часто от нее отторгаются и нарушают в себе ею данное и ими принятое определение. Сама Церковь, не простирая своего действия за пределы самой себя, не может иметь дела с неверными. Членов своих, признавших ее и после того словом или делом от нее отрекшихся, она исключает из своей сферы, ставит вне себя.

Но недаром Церковь называет себя кафолическою; возможность открыта неверным вступить в нее и грешникам, от нее отпавшим, возвратиться в ее лоно. Это свойство Церкви выражается, в отношении к пребывающим вне ее лицам, *посредничеством между ними и Церковью.*

В самом слове: посредничество, лежит понятие о третьем, среднем между двумя разобщенными началами, в этом случае — Церковью и пребывающим вне ее человечеством. Это третье должно необходимо принадлежать к Церкви и быть ее законным, ею избранным представителем; с другой стороны, будучи предназначено действовать на частные лица, оно само должно быть лицом. *Живой посредник* между Церковью и частными лицами есть *проповедник*; *самое дело посредничества* есть *проповедь.*

Проповедует не Церковь; но Церковь, признавая необходимость и святость проповеди, благословляет избранных на великое дело посредничества. Проповедь составляет одну из существенных обязанностей святительского сана.

Мы вывели значение проповедника и проповеди из отношения частных лиц к Церкви, во сколько это отношение есть дело человеческое. Но все благое творит не сам человек как лицо, а Дух Божий, в нем живущий. Обращение человека к истине и внутреннее покаяние есть дело благодати, венчающееся в таинстве отпущения

грехов. Принять благодать или отвергнуть ее, вот что лежит во власти всякого человека. Поэтому назначение проповеди мы полагаем в том, чтобы победить и отстранить в человеке все то, что препятствует действию благодати. В этом отношении дело проповеди есть чисто отрицательное; кроме того, она может быть одним из орудий положительного действия самой благодати.

Итак, проповедник есть лицо, самою Церковью избранное и получившее от нее призвание быть посредником между нею и частными лицами. Проповедь есть орудие этого посредничества.

Мы сказали, что она может относиться к неверным и к членам Церкви. Отсюда два рода проповедей. Отстраним первый, будем говорить о втором.

Здесь выражается значение проповедника непосредственно; его можно созерцать. Окончив Божественную службу, Святитель выходит на средину храма и становится на амвон. За ним алтарь, на котором совершилось приношение бескровной жертвы; перед ним — собранные члены Церкви. Та же двойственность является в самой проповеди. Общее содержание заимствуется из догматических и нравственных начал церковного учения; случай, на который проповедь говорится, — из жизни. Проповедник представляет отношение этих двух элементов, действительное и идеальное, то, которое есть, и то, которое должно быть. Характер действительного отношения определяет самая потребность проповеди. Необходимость посредничества свидетельствует о расторжении единства. Частные лица не имеют той веры, которой требует от них Церковь, и в жизни своей нарушают ее законы.

Убеждения и дела людей как оскорбляющие догматы и законы Церкви, вот предмет и содержание всякой проповеди. Поэтому можно начертить следующую схему проповеди. Две части входят в нее: догматическая и нравственная. Та и другая имеют две стороны, отрицательную и положительную. Первая часть может содержать в себе *опровержение* ложных мыслей, суеверий, сомнений и пр., затемняющих чистоту веры, и *уяснение*, *напоминание* догматов Церкви. Вторая — *обличение* пороков и *наставление* в добрых делах.

Само собою разумеется, что не от всякой проповеди должно требовать развития всех этих частей, и притом в

равной полноте. Смотря по обстоятельствам, внимание проповедника может быть устремлено на одну из них исключительно. Мы и не думаем предлагать правила для духовного красноречия, а только обозначаем круг, ему доступный.

От проповеди, в строгом смысле, по-видимому, разнятся некоторые роды, как-то: торжественные слова на важные случаи, надгробные слова, похвальные слова и пр. Но это те же проповеди, сложенные из тех же двух составных начал, общих законов и частных случаев; вся разница в том, что проповедник не для того сближает их, чтобы открыть в них противоречие, а, напротив, приводит к сознанию их согласие. Он прославляет и хвалит какое-нибудь дело или лицо, потому что видит в нем это согласие и желает возбудить слушателей к подражанию. Оба элемента все-таки удерживаются в их раздельности. Оправдание и похвала могут служить средством точно так же, как и обличение.

Из всего нами сказанного могут быть выведены существенные свойства проповеди и главные требования.

Проповедь служит Церкви, воспитывая в слушателях членов, ее достойных; поэтому в общей, положительной части, должна господствовать и ясно представляться идея Церкви. Проповедник обязан говорить от имени Церкви, не от себя; все его советы, поучения и наставления должны вытекать из существа самой Церкви, а не из других, произвольно утвержденных начал. Каждому слову его дает вес и значение авторитет Церкви. Поэтому, к кому бы он ни обращался, он должен видеть в слушателях только членов Церкви. Из этого определения он выводит их частные обязанности.

Итак, мы признаем проповедь за недостаточную, если все наставления, правила и законы не будут сведены к единству в идее единой Церкви, если не в ней, а в отвлеченных и произвольных соображениях о пользе, выгоде, приличии и пр. проповедник станет искать оправдания.

Далее, так как проповедник, служа Церкви, служит вместе частным лицам, то, следовательно, он должен постоянно иметь их в виду и говорить не только при них, но для них. Ему необходимо изучить глубоко и живо принять в себя все условия места, времени, степени образованности своих слушателей, их свойств, господ-

ствующих склонностей, недостатков. Слово его должно быть таково, чтобы на них именно оно могло действовать. При отсутствии этого условия, проповедь получит характер отвлеченного и сухого догматизма и не возымеет успеха.

Но, предположивши даже, что проповедник утвердился на незыблемом основании и вполне постигнул свое отношение к слушателям, он все еще будет далек от идеала проповедника, если нет в нем той силы, которая мирит противоречия, того наития словом, которым переводится отвлеченно-общее в живое убеждение лиц.

Догмат, в своей недоступности, и нравственный закон, в своей сокрушительной строгости, сами по себе не убеждают. Убеждать людей может только лицо, искренно и глубоко убежденное. Мало того, если слушатели признают истину как нечто для них внешнее, нужно, чтобы родилась в них потребность истины для себя, сильное желание принять ее. Это усвоение истины всем сердцем, всеми помыслами, всею душою, это плодотворное усвоение есть то,что называем мы убеждением.

И вот почему проповедь должна быть словом от лица к лицу, должна быть проникнута личным характером, тем, что так сильно и непосредственно действует на лица; вот почему главное, существенное условие проповеди есть *личность проповедника.*

Элемент личности должен быть в духе самой проповеди, в слове, в произношении, в голосе, в движениях; но не должна личность проповедника выступать из проповеди и становиться в глазах слушателей резкою объективностью. Это был бы величайший порок, диаметрально противоположный нашему требованию. Личность проповедника не должна иметь самостоятельного значения по себе; все должно быть ею растворено и проникнуто; она сама, как личность, не должна быть нигде. Личность есть та прозрачная среда, сквозь которую проходят лучи вечной истины, согревая и освещая человечество. Если же субъективность проповедника выступит вперед и станет перед слушателями в резкой исключительности, как твердое, непроницаемое тело, то она, как преграда, заслонит от них общее. Когда внимание предстоящих останавливается на проповеднике, как на лице, и им поглощается, когда проповедник перед ними объективируется, значит, элемент личности лежит не в самой проповеди, не в слове, а вне его.

В заключение этого краткого очерка теории проповеди мы должны решить вопрос о том, до какой степени ей доступен элемент художественный.

Мы уже сказали, что проповедь служит внешней цели; поэтому ее построение, взаимное отношение частей и изложение оцениваются как средства. Художественный элемент получает место в проповеди так же, как средство. Изображение высокого идеала духовной жизни или, наоборот, картина жизни греховной, могут произвести на слушателей глубокое впечатление, какого не достигает сухой догматизм. Мы не говорим, чтобы поэтическое творчество, относительно самого проповедника, было следствием умысла, расчета; вдохновение сходит на него внезапно, неожиданно, и он бессознательно из области красноречия переходит в область искусства; но в проповеди художественный элемент все же удерживает характер средства, подчинения внешней цели и несамостоятельности.

Описания, изображения, вообще эпический элемент доступен проповеднику. Еще естественнее и свободнее может развиться в проповеди элемент лирический. Постоянное сознание недостаточности усилий человеческих, потребность животворного действия благодати часто выражается тем, что проповедник, прерывая глубоко надуманное течение своей проповеди, бросает все доказательства, советы и обличения и с мольбою взывает к Богу. Проповедь разрешается в молитву. Этот лирический порыв иногда, как мы сказали, прерывает течение проповеди, но большею частью он ее замыкает. В последнем случае, проповедник, совершив свое дело, слагает с себя характер посредника и мысленно вступает в толпу своих слушателей; личность его исчезает в живом единстве всеми овладевающего чувства.

Менее других может иметь место в духовном красноречии элемент драматический, потому именно, что здесь выступают во всей резкости говорящие лица.

Мы вывели значение и законы проповеди из идеи Церкви. Поэтому проповедь может быть вполне собою только в Церкви, т.е. в Церкви Православной. Ложное понятие о Церкви необходимо должно отозваться в ложном характере проповеди. Отсюда мы можем вывести a priori, что в католицизме и протестантизме проповедь не

могла достигнуть своего идеала и должна была развиться односторонно; ибо *католицизм и протестантизм представляют собою две разорванные, отвлеченные стороны Церкви.*

В католицизме предстает отвлеченно понятая и в лице Папы символизированная идея церковного единства, носящаяся над человечеством и пребывающая вне его. Церковь разлучена с человечеством, частные лица относятся к ней не как ее живые члены, а как подданные. Церковь требует от них окончательно только формального подчинения, юридического признания ее власти и ее ведения. Поэтому, так как отношение Церкви к лицам было искажено, проповедь не могла достигнуть своего назначения; самая задача проповеди изменилась.

Какой же смысл она получила? Мы знаем, что католицизм развивался в двух различных сферах, как наука и как государство. Отвлеченное понятие Церкви относилось к частным лицам, в области науки — как познаваемое к познающим, в области государства — как верховная власть к подданным. Поэтому проповедь, как средство, служащее к осуществлению этого отношения, получила также двоякий характер: ученого рассуждения и ораторской речи.

Проповедь как ученое рассуждение есть не что иное, как отрывок из богословской системы, в котором тот или другой отдельно взятый догмат доказывается и низводится на степень правильного, логического вывода. Проповедь как ораторская речь служила Церкви в те минуты, когда нужно было поднять целые области и народы и подвигнуть их к какому-нибудь ей угодному делу.

Так, в эпоху Крестовых походов по всем городам и селам раздавались пламенные воззвания странствующих богомольцев. В позднейшую эпоху, когда в странах католических влияние Реформации грозило погубить в одно время духовное и политическое владычество Папы, когда начали отлагаться от него государи западные, иезуиты встали во главе демократической партии и страстными, зажигательными проповедями призывали народ к восстаниям и цареубийствам. До крайней степени остервенения и бесстыдства проповедь дошла в Париже, и вообще во Франции, в эпоху Лиги [1].

[1] См. добросовестный труд Лабитта «De la démocratie chez prédicateurs de la Ligue».

Но мы оставим в стороне этот род проповедей, более подходящий к светскому красноречию, и обратимся к проповедям в строгом смысле.

Резко отразилось в них понятие католиков об отношении частных лиц к Церкви. Служение отвлеченному началу, интересу Церкви, понятой односторонно, отсутствие живого сочувствия с массою слушателей и старание внешним образом подчинить их Церкви, вот их общее свойство.Под этим определением развивалось духовное красноречие в западной Церкви, часто видоизменяясь, сообразно с господствующими требованиями и направлениями.

В XII стол. преобладал в духовном красноречии мистицизм, созерцание и мечтательность. Проповедники, большею частью монахи, обращались преимущественно к монахам[1]; не видать в их произведениях строгого порядка, правильного построения. Слово не покорствует единой мысли и цели, а напротив, следуя произвольному и необузданному порыву разгоряченной фантазии, уносится далеко от жизни и забывает о слушателях. Мысль исчезала, подавленная множеством аллегорий, изысканных символов и натянутых применений. Без внутренней связи образы следовали за образами и накоплялись в уродливые и пестрые массы. Слог был вообще обилен, цветист, начинен метафорами и украшен риторическими узорами.

За отвлеченностью фантазии следовала отвлеченность сухой науки. В XIII стол. духовное красноречие подверглось влиянию схоластики и обратилось в сухое преподавание. В проповедях замечается точность, правильность, искусственная классификация доводов по правилам формальной логики. Везде выказывается худо прикрытая схема. В то время проповеди сочинялись по условным правилам, по руководствам, которых было издано очень много. От этого они получили однообразный характер. Духовное красноречие заключалось в школьные, педантические формулы.

Эти два направления духовного красноречия продолжали развиваться и доходили до крайностей. Проповедь первого рода, являвшая в себе преобладание фантазии и образов, писалась иногда стихами; проповедники позво-

[1] У духовных писателей XII ст. встречаются sermones ad Monachos.

ляли себе вносить в свою речь всякого рода анекдоты и сказки, заимствованные из древних писателей и мифологических преданий, вообще допускали много совершенно постороннего, унижающего достоинство проповеди[1]. Наконец, вошел в нее драматический элемент: многие мистерии начинались или оканчивались проповедями, так что влияние первых на вторые легко проследить.

Другая школа, порожденная схоластикою, нисколько не уступала первой в странностях и безобразии. Некто Яков Сесолл (Jacques Cessolles), пользовавшийся в свое время великою славою, сочинил книгу нравственных поучений, расположенную по схеме, снятой с шахматной игры. В Германии, несколько до Лютера, вместо проповедей читали в церквах Аристотелевы трактаты.

Общий недостаток этих двух родов есть отчуждение от жизни, отвлеченность. Поэтому действительная жизнь могла получить в них место не иначе, как ворвавшись в них насильно. Сближение проповедников и проповеди с жизнью было падением проповеди. Первый признак этого падения оказался в языке. В XIII стол. множество простонародных слов и выражений вторглись в язык латинский, и составился безобразный, смешанный диалект, известный под названием макаронизма.

Подобное явление повторилось в самом содержании проповедей. По мере того как вера в католическую Церковь охладевала и начинало проступать сомнение, слово Церкви также подвергалось видоизменениям и искажению. В эпоху безусловных, религиозных убеждений духовенство могло упускать из виду действительную жизнь, пренебрегать ею и пребывать в сфере, от нее отрешенной, в высоких отвлеченных формулах богословской науки и монашеского аскетизма. Но мало-помалу неудовлетворенная жизнь стала отрешаться от Церкви. Историческое развитие, освобождаясь постепенно от оков, на него наложенных, мимо ее продолжало свой путь, и сама Церковь должна была, для удержания своих притязаний, устремить все внимание на движение умов, для нее опасное. Проповедь из мира отвлеченностей сошла,

[1] При открытии Тридентинского собора, епископ Битонтский, Корнелио Муссо, доказывал необходимость соборов тем, что в *Энеиде* Юпитер созывает богов на совет и пр. Еразм Роттердамский осмеивает проповедников, доказывавших необходимость воздержания двенадцатью знаками зодиака, веры — квадратурою круга, а любви — устьями Нила, и т.д.

против воли и вопреки своему существенному характеру, в мир действительный, в подробности современной жизни. Это была важная победа жизни над Церковью. Католическая проповедь, по существу своему отвлеченная, не выдержала соприкосновения с действительностью; мелочь и случайность жизни ее поработили; она не умела соблюсти в ней своего достоинства.

В конце XIV и в начале XV стол. в развитии духовного красноречия совершилась перемена, которой нельзя даже назвать новым родом, а скорее искажением, порчею. Проповеди наполнились пошлыми остротами, шутовскими выходками и личностями. Везде господствует комизм и выказывается желание рассмешить. Мальярд, Клере, Мено отличаются в этом новом роде, genre grotesque, и находят толпу последователей. Лопиталь полагает, как правило, чтобы проповедь:

Sit mixtum gravitate, vocet risuque jocisque.

Ко всему этому присоединялась очень естественно вольность телодвижений, беспокойное, тревожное изложение, вскрикивание, театральная мимика.

Иезуиты в истории духовного красноречия на Западе имеют то же значение, какое и в развитии доктрины; они совместили в себе все предшествовавшее развитие и довели его до последних результатов. В их проповедях можно найти и мистицизм, и символизм, и накопление образов, и искусственную правильность расположения, и, наконец, комизм, шутки, остроты. Как господствующее свойство проповеди иезуитской, можно заметить в ней неожиданность эффектов, преобладание страсти и резко выдающуюся личность проповедника. Это направление проповедь приняла поневоле; оно было вынуждено. Когда вместе с верою охладело внимание слушателей к слову Церкви, понятно, что духовенство, в замену внутреннего сочувствия, которого не было между ним и слушателями, прибегнуло к искусственным, раздражительным средствам и стало льстить современным наклонностям и страстям. Проповедники старались приковать внимание слушателей уже не к слову, а к себе самим, вольностью телодвижений, неожиданностью эффектов; они будили их любопытство, поражали воображение странностью образов, возбуждали смех, раздражали страсти.

Явление такой проповеди понятно в эпоху упадка католицизма. Это было последнее, отчаянное усилие Церкви произвести сотрясение в своих членах, для нее умерших[1].

После иезуитов и времен Лиги католическая проповедь не явила ни одного нового типа. Блистательное развитие духовного красноречия во Франции в эпоху Людовика XIV совершилось независимо от Церкви, под влиянием посторонних от нее начал, в особенности древних писателей и условий придворной жизни. Резкие особенности католической проповеди, как условленной Церковью, постепенно сглаживались, и духовное красноречие, войдя в развитие светской литературы, совершенно с нею слилось.

Окончивши краткую характеристику проповеди католической, мы должны предварить неминуемое возражение. Можно назвать нескольких писателей, замечательных по своим дарованиям, и которые не подходят под наше определение; поэтому оно, вероятно, покажется слишком резким и односторонним. Мы отвечаем на это, что исключения, без сомнения, должны быть допущены. Мало ли таких условий, которые могли положить особенный отпечаток на произведения того или другого проповедника. Изучение древних образцов, влияние иностранных литератур, резкая оригинальность своего дарования, все это могло отразиться на произведениях частных лиц и поставить их вне того общего определения, которое давала Церковь. Многие проповеди католические были переводимы протестантами, и наоборот; резкой грани в этом случае быть не может. Но, повторяем опять, не исключения для нас важны и не историю духовного красноречия мы пишем; нас занимает проповедь, во сколько она условлена существом Церкви; поэтому не все свойства проповедей, католиками сочиненных, должны войти в эту характеристику, а только те, которые давала им Церковь, которые были не случайны.

В протестантизме проповедь получила огромное значение и свой особенный характер, также односторонний. Она была главным орудием реформы. Лютер говорит сам

[1] Историческое обозрение католической проповеди заимствовано нами преимущественно из книги Лабитта. См. также любопытные отрывки из проповедей католических в сборнике, под названием: Predicatoriana, ou révélations singulières et amusantes etc.

про себя, что он в проповедях своих старается быть понятным для всех, для простого народа, для детей, слуг и пр. Последователи его, верные этой мысли, низвели проповедь из мира фантазии и науки в сферу жизни и положили ее назначение в том, чтобы действовать на нравы, проникать во все отношения и подробности жизни и освящать ее. Но протестанты, оторвавшись от Церкви, отрицали Церковь; от полного ее организма они отвлекли одну сторону, начала христианской нравственности, и подчинили их личному произволу в толковании и тому же произволу в приложении. Поэтому существенного элемента, безусловно общего, они лишились, и проповедь не могла развиться во всей полноте своей. Проповедник, не находя опоры и оправдания в авторитете, всеми признанном, должен был ссылаться на свои личные мнения, на выводы своего разума. Он утратил характер представителя Церкви, он мог говорить только от своего имени. С другой стороны, слушатели уже не являлись ему совокупленными воедино, под одним общим определением членов Церкви; каждый из них значил сам по себе, как лицо; поэтому проповедник должен был выводить свои предписания, наставления и советы не из того общего определения, а из мелочных соображений о том, что для каждого полезно, прилично и т.д. Проповедь ниже и ниже спускалась в мелочные подробности, в разнообразие случайностей жизни, и теряла свою грандиозность, свой характер слова духовного.

Итак, отсутствие элемента общего и порабощение случайностям жизни, вот основной характер проповеди протестантской, диаметрально противоположной проповеди католической, но не менее ее односторонной.

Здесь уже личность проповедника кладет отпечаток не только на проповедь, как таковую, но даже условливает самое содержание и переходит в произвол. Господство произвола давало возможность развиться самым разнообразным родам, которых нельзя даже подвести под категории, сколько-нибудь общие. Иногда, особенно в период борьбы с католицизмом, проповедь протестантская отражала в себе страстный характер и неистовство проповедей католических. Чаще она откидывала все украшения, все изящество отделки и пестроту образов, как наряд, ее недостойный, и принимала характер сурового и сухого наставления.

В XVI и XVII ст. Южная Россия сблизилась с образованностью Западной Европы. Следствием этого сближения, с нашей стороны невольного, был целый ряд подражаний и заимствований. Иначе не могло быть. Наше духовное красноречие также испытало влияние западных форм.

От первых веков нашей истории дошло до нас немного литературных памятников. По содержанию своему и по стилю они составляют как бы отрасль литературы греко-византийской[1]. Творения Святых Отцов нашей Церкви, принесенные в Россию греческими святителями, рано сделались у нас известными в переводах и породили подражания. Наши проповедники держались этих образцов духовного витийства и вследствие этого избегли тех уклонений, мечтаний и странностей, которые встречаются почти во всех литературах народов младенческих. Много ли мы имели своих русских проповедников, много ли они писали, сказать определительно мы не можем; по крайней мере, проповедей от первых веков дошло до нас немного[2]; укажем на важнейшие памятники в этом роде.

Уже в XII веке Россия имела великого проповедника, которому равного Европа того времени представить не может. Современники ценили его высоко, позднейшие поколения помнили его, читали и переписывали его творения; наконец, после продолжительного забвения и мы его узнали. Мы говорим о Кирилле Туровском, которого назвали наши предки другим *златословесным учителем*[3] и поставили наряду с писателями, служившими ему образцами, Иоанном Златоустом и Григорием Назианзином. Влияние Святых Отцов нашей Церкви ясно отразилось в творениях Кирилла. Но это было не рабское подражание, а свободное создание в том же стиле. Видно, что Кирилл Туровский долго и с любовью изучал духовных писателей нашей Церкви; он одушевлялся ими; они посылали ему вдохновение, как может посылать его изящная природа, памятник искусства, картина, музыка. Способность воспринимать такое вдохновение, плодо-

---

[1] Само собою разумеется, что мы не говорим здесь о памятниках национальной поэзии, а исключительно о литературе церковной.

[2] На это есть и причины, изложенные профессором Шевыревым в Чтении третьем Введения в Ист. Рус. Словесности. — Москвитянин № 3, 1844.

[3] См. «Памятники XII ст», изд. Калайдовичем.

творное, переходящее в творчество, свидетельствует о присутствии самобытного, живого дарования.

До нас дошло 15 проповедей Кирилловых. Общий характер их составляет преобладание поэтического элемента над дидактизмом. Мы редко встречаем в них обдуманное построение и строгость в изложении. Словом Кирилла Туровского движет религиозный пафос, восторг. Это не столько поучения, сколько свободные излияния благочестивых помыслов — гимны. Есть такие проповеди, которые не представляют правильного стремления к одной цели, не сходят к приложениям, и не менее того вполне достигают назначения проповеди. Они берут неожиданно сокровенные струны души и наполняют ее гармониею, которая долго отзывается в самой жизни человека. К этому роду, не многим доступному и весьма близко подходящему к религиозной лирике, принадлежат некоторые из проповедей Кирилла Туровского.

Подробное изучение его творений не входит в нашу задачу; мы ограничимся указанием на лучшие проповеди, в разных родах: слово первое в неделю цветоносную, слово пятое о расслабленном, слово шестое в неделю по Пасце, и пр.[1]

От XIII века дошли до нас четыре проповеди Преподобного Серапиона, Епископа Владимирского[2], замечательные по их простоте и по живому отношению их к тогдашнему состоянию России.

Кроме того, до нас дошли известия о других проповедях того времени, из коих некоторые не сохранились, а другие, неизданные, лежат в рукописях, по разным монастырям; так, н.п., Нифонта Новгородского, около половины XII ст., Симеона Тверского, конца того же столетия, Кирилла Митрополита Киевского, по прозванию Философа, XIII ст., и пр.[3]

Впрочем, так как в России, до самого XII ст., в церквах читали почти исключительно Святых Отцов: Иоанна Златоустого, Григория Назианзина, Василия Великого и позднее Ефрема Сирина, то своих проповедей, сочиненных русскими духовными лицами, вероятно, было немного. Да и не было в них необходимости. Вся наша древняя церковная литература имеет характер проповеди. Беспре-

[1] См. «Памятники XII ст.»
[2] См. «Твор. Св. Отц. в русском переводе»
[3] См. «Слов. Дух. писат.»

рывный ряд посланий Святительских к князьям и народу, грамот поучительных, наставительных, обличительных и пр. живо воссоздают перед нами то время, когда вся жизнь народная, семейная и гражданская стремилась привести себя в согласие с религиозными началами. При каждом случае, сколько-нибудь важном, испрашивался совет и благословение Церкви. Иннокентий замечает верно, что отношение наших митрополитов к князьям было отношением духовного отца к сыну. Можно сказать, что оно повторялось во всех слоях общества. Поэтому проповедь, может быть, и не часто являлась в виде заранее написанного сочинения, назначенного для прочтения в Церкви; зато она совершалась постоянно, в самой жизни. Читая наши древние памятники церковной и даже светской литературы, узнаешь, как сроднилось христианское учение с жизнью каждого, как глубоко оно вошло в нее, как всякое событие, даже самый обыкновенный случай, приводил на память текст из Писания и зарождалась в уме человека притча, поучение, проповедь. Сама летопись Нестора и его продолжателей может быть названа длинною проповедью на разные тексты, по случаю прошедших и современных событий.

Итак, до XVI ст. проповедь, как отдельный род сочинений, мало развивалась. Ее заменяло живое, постоянное поучение. В церквах читались творения Святых Отцов; наши русские проповедники им подражали.

В XVI ст. началось в Южной России влияние католицизма и науки западной на образование нашего духовенства. Заведены были училища, в которых, между прочим, преподавалась риторика и правила, как сочинять проповеди. С этого времени духовное красноречие заключилось в отвлеченные формы науки, явилось искусством, которому стали обучаться. Возникла школа проповедников, и влияние католицизма отразилось в содержании и в форме проповедей. Проповедование в Южной России в XVII ст. составляло особенную должность, которую отправляли при монастырях и соборах духовные лица, получившие в Академиях ученое образование и считавшиеся в званиях проповедников. Так, Кирилл Транквиллион был проповедником Киево-печерским, Тарасий Земка также. Многие из них пользовались великою славою и ездили по приглашениям из монастыря в монастырь. Почти все митрополиты и игу-

мены Южной России того времени, занимавшие высшие степени церковного чиноначалия, с этого начали свое поприще. Позднее они издавали свои проповеди в виде сборников. До нас дошли очень многие, носящие замысловатые, изысканные названия, н.п., Антония Родивиловского: «Огородок Марии Богородицы, Венец Христов с проповедий недельных, аки с цветов рожаных, на украшение Православно-Кафолической, Святой, Восточной Церкви исплетенный», Лазаря Барановича: «Трубы Словес и Меч Духовный» и пр.[1] На всей этой школе, вышедшей из южных училищ, лежит однообразный характер. Подражание католическим писателям, господствовавшее в то время, подавляло самородные дарования, изредка просвечивающие сквозь условные, стеснительные формы. Само собою разумеется, что такое подражание не было живою потребностью русской жизни; напротив, оно было возможно только при совершенном разрыве науки с жизнью. Проповедь XVII ст. была проповедь ученая, сочиненная в школе, по правилам, проповедь искусственная. Проповедники думали не столько о том, чтобы быть понятными каждому и действовать на жизнь, сколько о соблюдении всех правил риторики, о приближении к образцам западным. Общий порок духовного красноречия католического, отвлеченность и другие черты его, избыток образов, символизм, искусственная правильность, все это встречается в наших проповедях того времени.

В Северную Россию этот род внесен был Симеоном Полоцким. Он считается первым, начавшим читать в церквах, вместо творений Отцов, проповеди своего сочинения, без разрешения на то высших духовных властей. Патриарх Иоаким не без причины негодовал на него за такое поведение и даже клял его; но Симеон Полоцкий, пользуясь особенным благоволением Царя Феодора, мало обращал на это внимания и напечатал в придворной (верхней) типографии два огромных тома своих проповедей: «Обед душевный» и «Вечерю душевную». С этого времени обычай сочинять и читать проповеди утвердился в Москве, и Южная школа, искусственная проповедь в стиле проповедей западных, господствовала до самых

[1] «Слов. Духов. Писат.»

времен Петра Великого и более и более расходилась с народною жизнью. К этой школе принадлежит Стефан Яворский.

Приступая к изучению его произведений, мы разделим их на проповеди в строгом смысле, писанные на тексты, и на торжественные, приветственные и пр. речи, читанные на известные случаи. Начнем с первых.

Существенное свойство и вместе существенный недостаток проповедей Стефановых есть отвлеченность. Мы не встречаем в них резко выставленного противорячия начал христианской нравственности с действительностью, схваченною в настоящую минуту, со всеми ее чертами. Последний элемент совершенно отсутствует. Слушатели, те, для которых слово произносится, для Стефана Яворского как будто не существуют. Характер проповеди выражается совершенно внешним образом, несколькими обращениями и воззваниями к благочестивым слушателям. Но не видать, чтобы вся речь была направлена к живым лицам и чтобы проповедник говорил для них и ради них, а не только к ним. Если исключить два или три воззвания из любой проповеди Стефановой, характер проповеди вполне исчезнет и мы получим ученое рассуждение или риторическое упражнение на заданную тему.

Вот, за весьма немногими исключениями, общий, отрицательный характер всех проповедей Стефановых, характер, общий им с проповедями католическими. Покажем теперь их положительные свойства. Сначала рассмотрим в них проявление элемента мысли в общей архитектонике слова, в расположении, разделении, характере доказательств и пр., потом элемента художественного, в образах, описаниях и пр.

Общее построение проповедей Стефановых отличается особенною изысканностью. Избравши для себя текст, он редко устремляет внимание на то, что в нем есть существенного. Обыкновенно он берет одну его сторону, останавливается на каком-нибудь случайном обстоятельстве или отыскивает внешнего его отношения к другому, постороннему предмету. Возьмем в пример слово[1] в неделю Пятидесятницы, на следующий текст: *приимите Дух Свят.* (Иоан., гл. XX, ст.7). В самом начале проповедник

[1] «Проповеди Ст. Яв.», Москва, 1804. т. I, стр. 163.

говорит: «Хощу я на сей краткой проповеди всякому чину приличный явити Духа Святаго образ на восприятие гостя, так великаго... Седмодаровитаго Духа Святаго, по седми неделях от пасхи к нам приходящаго, седмь наипаче образов обретаю в Писании Божественном», именно: образ голубя, сени, вина, ветра, огня, дуновения и воды.

Подбирая к каждому чину и сословию приличный для него образ, Стефан Яворский делает следующее построение своего слова: «Великому Царю нашему — в образе голубя, да почиет на нем, яко на Христе своем, и станется ему голубицею Ноевою, сучец масличный превожделенныя тишины приносящею. Великим Государыням Царицам и Царевнам — в образе осенения, Царицу Небесную осеняющаго. Князем и боляром и всему Синклиту — в образе вина увеселяюшаго и укрепляющаго на верную службу. Кавалерии, армии и всему воинству — в образе огня, сердце и стрельбу на неприятелей распаляющаго. Морскому флоту — в образе ветра благополучного, к желаемому пристанищу наставляющаго. Духовному чину — в образе дуновения Христова, во еже быти нам углием Серафимским, в службе Божии и в звании своем горящым. Людем простым, крестьяном, и всем верою работающым — в образе воды, в трудах прохлаждающей и жажду утоляющей. Комуеще не досталося, к чину последнему примесится и пр.» Некоторые из этих применений особенно замысловаты, н. п.: царицам и царевнам Дух Святый ниспосылается в виде сени, потому что «обычно есть женскому полу в сия наипаче времена, при жарах солнечных имети осенения или, якоже вы их нарицаете, солнечники для прохлады и осенения». Изображение Духа Святого в образе вина оправдывается тем, что когда Апостолы исполнились Святого Духа, иудеи говорили про них: *вином исполнени суть*. Сравнение действия благодати с действием вина Стефан Яворский удерживает и проводит далее. Разбирая пятый образ, он задает себе вопрос: «Для чего Христос даяй власть на отпущение грехов человеческих своим Первосвященником Апостолом, первее *дуну на них?*», и решает его следующим образом: «Ведаете, егда кто хощет на пример сести на лавке, и видит на ней много пыли и нечистот: в первых здувает и тем дуновением очищает себе седалище, а потом седает».

Везде видно усилие выдержать задачу до конца. Существенный смысл текста, главная мысль, которую сле-

довало бы развить, именно: внутреннее действие Духа Святого на человека, устранена, забыта; вместо того проповедник ударился в сторону и выставил перед своими слушателями целый ряд изысканных, бесплодных применений и аллегорий. Могло ли подобное слово уяснить их понятие о благодати?

Возьмем другой пример. В слове[1] в неделю двадесять-третью по Святом Дусе, на текст: *моляху его, да повелит им внити в свиния: и повеле им* (Луки гл. VIII, ст. 32), Стефан Яворский, объяснив сходство грешника с свиньею, развивает следующим образом мысль о том, какими средствами может человек освободиться от владычества диавола: «Аз ныне новым лекарем буду: напишу вам рецепт, како из свиней выгнати диаволов, как ярмо диавольское с выи сбросить и из власти его избавиться. На сие дам изрядное лекарство... Обыкновение, или паче рещи, нужду имут все немоществующии в скорби своей от врачев искати помощи: тогда врач, написавши рецепт, то есть хартицу, на ней же изображает врачевства составы, посылает в аптеку, да по ней тамо уготовится лекарство». Далее, проповедник исчисляет «вся составы врачевству сему приличествующыя», и на этом исчислении основывает разделение слова: «Первый состав и сей полезнейший, есть желчь и сердце, к сим же и прочие составы примешани будут: и сей есть всегдашнее воспоминание страстей Христовых... Вторый состав оному преждереченному должен примешатися, смирна; смирна знаменует умерщвление плоти... Третий состав врачевства нашего, обоим преждереченным противный: оная бо бяху горька, но сей сладкий есть; мед есть состав сей. Что же нам знаменует: сладкое паче всех сладостей помышление всегдашнее о небе... Четвертый состав есть и последний нынешняго рецепта, на изгнание диавола из грешника, зелие рута; сие есть подобие воспоминовения огня геенскаго».

Сравнительное действие каждого вещества и каждой силы духовной, ему соответствующей, развито подробно и доведено до самых странных и изысканных уподоблений. Проповедник оканчивает следующим образом: «Имамы убо слышателие врачевство, якоже видесте, зело полезное: вемы ныне, како из свиней беса имамы изгони-

---

[1] Т. II.стр. 164.

ти: сего лекарства упротребляим во дни и в нощи... Мы оных из свиней изгнати можем, сие приемше врачевство в аптеке пречестнейшей Церкви Христовой. Отнесите в дом душевный и уже никоих насильствий вражиих не ужасайтеся», и пр.

Это построение христианских добродетелей по медицинскому рецепту стоит самого замысловатого изобретения схоластиков.

Приведем еще два примера. В слове в неделю шестую по пасце, о слепом, Стефан отыскивает трудностей и полагает следующий вопрос: «Не дивно, яко слина Господня, от пречистых его уст изшедшая, име силу ко уврачеванию очес слепорожденнаго: дивно яко брение, персть, земля, со слиною Господнею смешенная, соединенная туюж прият врачебную силу»[1].

Вообще достойно примечания, что Стефан Яворский охотнее пишет на тексты исторические, нежели на тексты догматические. Это предпочтение объясняется особенным складом его ума и характером всей школы. Отвлеченная мысль, по своей всеобщности, удобно прилагается ко всем формам жизни. Стефану Яворскому нужны трудности; его не занимает простое, ясное применение. Напротив того, частный случай, факт, нужно еще возвести в общую мысль или найти в нем символическое значение. При этом открывалось заманчивое поприще для ума, испорченного школьными упражнениями и воспитанного в формализме.

Это предпочтение кривого пути прямому, это стремление, мимо прямого значения текста, искать сокровенного смысла, или, схватившись за сравнение, насильно проводить его далее, эта бесплодная игра ума, заметная во многих проповедях Стефановых, была результатом схоластики, изучения слишком исключительного отвлеченных форм мышления. Кроме этого затверженного приема, общего почти всем проповедникам того времени, Стефан Яворский имел от природы несчастную способность развивать в своих проповедях именно те стороны, которые могли подать повод к применениям смешным и пошлым.

Резкий пример представляет слово десятое в неделю вторую по Святом Дусе[2]. Проповедник сравнивает людей

[1] «Пропов. Ст. Яв.», т.I, стр. 120.
[2] «Пропов. Ст. Яв.», т. I.

с рыбами: «Людие рыбам подобни. В первых, рыбы в водах родятся, от вод происходят: а люди христианстии не в водах ли крестительных родятся рождением духовным: не от вод ли крестительных людие христианстии происходят; второе, рыбы в водах волнами бывают обуреваеми, между волнами житие их бывает; а с людьми не тоеждели делается? Не между ли волнами житие наше скончавается? Зрите Христолюбцы, како людие подобни суть рыбам и рыбы людям!... Рыбы в водах погружаются, и в них плавают, бегают сюда и туда, будто за каким делом гоняются и скорое течение творят, аки бы по какой нужде и потребе: а они плавают бездельно, суетное и бездельное их плавание, напрасные по водам труды, суетное и безкорыстное их так скорое течение и движение. Так слово в слово и человецы... Второе подобие людей с рыбами: рыба рыбу снедает. И аще бы иного рода, например, аще бы щука линя, либо карася, либо окуня ела, то бы еще не дивно: а то своего рода, щука щуку, большая меньшую снедает, пожирает... Но мы рыбам не дивимся, тии бо суть безсловеснии: то паче, что у нас людей разумных тоеж делается... Третье подобие людей с рыбами: рыбы уловляются овогда удицею, овогда же мрежею: тоеж делается и с человеками. Христос ловит мрежами, а сатана удицею... Четвертое подобие людей с рыбами: рыба от главы начинает согнивать и смердеть, тоеж бывает и в людех часто: многажды от главы, от начальника, растление происходит в градах... Пятое подобие людей с рыбами: рыба в воде бывает сильна и крепка, в бегах и течениях своих скора, дика и неукротима... Пущай же только ее из воды вытягнут: аж она бессильна: аж она мечится, движется, кидается и сюда и туда: но всуе, уже ту смирится твое свирепство: зде конец твоим течениям и бегам. Так слово в слово и людие мира сего горделивые, дерзостные, обидящие, досадительные, покамест в мори мира сего буяют... Ей рыбко! памятуй на смертныя сети, не всегда тебе в водах быти: приидет время, егда тя извлекут из моря мира сего... Шестое и последнее подобие людей с рыбами: рыбы чем плавание свое управляют? Хвостом, ибо у рыбы пловущей вместо кормила хвост. Так бы конче и людем надобе житие свое исправляти. А что знаменует хвост? Хвост последняя часть знаменует; последняя человеческая четыри: смерть, страшный суд, небо и ад. О! да быхом сия последняя

всегда на памяти имели, и теми хвостами последними корабль жития своего в волнах сего света управляли! Никогдаже быхом боялися отверстых уст кита преисподняго. И сию то мню быти тайну онаго чудеснаго действия Божия с Моисеом: явися Господь Бог Моисею, и хотящь послати его в Египет к избавлению рода Израильскаго, вопрошает его: что есть в руце твоей? Моисей же рече: жезл. И рече ему Господь: поверзи его на землю. И верже и на землю, и бысть змий. И рече к нему Господь: простри руку твою и ими его за хвост. И бысть паки в руце его жезл. Зде вопрошаю: для чего то Господь Бог того змия велит за хвост имати; для чего не посреде, не за главу, но за хвост? Змий знаменует грех: глава того змия есть подущение и побуждение к греху: а хвост есть смерть и кончина. За хвост имати змия, есть о смерти помышляти, смерть в незабвенной памяти имети. Сим бо образом змий паки в жезл обращается, то есть человек в исправление приходит. Хвостом рыбы плавание свое управляют: от последней части все исправление в рыбах. Научимся той от рыбы мудрости».

Мы могли бы привести много подобных изысканных применений и натянутых символов; но, кажется, достаточно и этого. Вообще, почти во всякой проповеди, Стефан Яворский грешит против правила, им самим определительно и ясно выраженного в «Камне веры», в статье о *душах Святых* (часть II, гл. 1, ст. 602): «Притча в тех точию инстинствует, яже служат к намерению глаголющаго. Прочая же словеса в притчи бывают красоты ради повести, и целости ради притчи».

В проповедях, на которые мы до сих пор указывали, видели мы единство, правильность построения, хотя совершенно искусственную и только наружную. Но очень много есть и таких, в которых вовсе нет никакого единства, ни внутреннего, ни внешнего.

Очень часто проповедь движется не внутреннею силою единой, основной мысли, а слагается из самых разнородных частей, посредством случайного сцепления мыслей с мыслями, слов с словами. Иногда Стефан Яворский приводит текст; этот текст напоминает ему другой, почему-нибудь имеющий соотношение с первым, за ними следует третий, и так далее. Все это связывается восклицаниями. Иногда одну и ту же мысль он повторяет в различных формах до тех пор, пока случайный оборот

речи наведет его на другую мысль. Иногда факты подбираются к фактам, подобия к подобиям. Обо всех проповедях этого рода можно сказать, что они образуются накоплением. Выписок делать мы не будем; ибо очень многие проповеди Стефана Яворского оправдывают наше замечание, особенно если обратить внимание на вступления и первые страницы.

Определивши характер целого в проповедях Стефана Яворского, мы должны обратить внимание на развитие частей.

Изложивши мысль, Стефан Яворский обыкновенно опирает ее на доказательствах, свидетельствах, уясняет ее примерами и уподоблениями. При этом открывается случай блеснуть начитанностью, и Стефан Яворский редко его упускает. Мы не говорим о цитатах из Св. Писания, творений Св. Отцов, об указаниях на Церковную историю: все это на своем месте в проповеди. Но, кроме духовной литературы, Стефан Яворский читал в школе писателей древних и новых, философов, физиков, историков и пр. Обо всех предметах он имел афористические сведения, которыми в то время довольствовались, знал множество анекдотов, истинных и вымышленных, и любил, кстати и некстати, приводить их. Он цитует из древних: Гомера, Диогена, Аристотеля, Демосфена, Тита Ливия, Цицерона, Виргилия, Плиния; из новейших: Барония, Коминея (Philippe de Comines) Тунинга (de Thou?) Скалигера, и пр. В одной и той же проповеди, рядом с текстом из Евангелия или посланий Апостольских, можно встретить мифологическое предание, анекдот об Александре Македонском или о Ксерксовом шляхтиче и описание какого-нибудь животного. Напр., в слове в неделю двадесятую по Святом Дусе[1], проповедник восклицает: «Се ныне Бог посетил есть людей своих! О благополучия, о радости! О веселия нашего!» и вдруг прерывает ряд восклицаний и начинает так: «Чтем в житии Тита Кесаря Римскаго удивительную повесть: собрал он некогда в Сенат Римский отвсюду, елико можно бе обрести мужей премудрых, и собравши их, даде им сей свой вопрос к разрешению: кто есть от богов больший» и т.д. Следует длинный рассказ о прениях в Сенате Римском.

[1] Пр. Ст. Я., т.II, стр. 100.

В слове в неделю двадесять первую по Святом Дусе[1] Стефан Яворский, желая доказать, что поучительное пастырское наставление нужно и премудрым, употребляет следующий довод: «Естествослов и философ преискусный Аристотель повествует: что рыбы всегда в воде сущии, кроме природной воды, требуют воды небесныя, и воскормлению требуют росы, ею же охлаждаются; тако бы подобало премудрым» и т. д. Далее, в той же проповеди, он делает выписку из Диогена, потом из Софира: «Человек праздный в гордость возносится, и аки осел пустынный, тако себе свободна рожденна чает быти. О сем осле пустынном сказывает Скалигер, яко егда видит человека мимоходяща, прибегает к нему и присматривается: егдаже человек хощет его уловити, абие с великим воплем и шумом отбегает. Сице начальницы и великии господа прибегают к слушании проповеди». Несколько ниже, те, которые нетерпеливо слушают поучения, находя в них обличение себе, уподобляются «некиим бессловесным зверем, иже страшнии естеством своим суще, да не видят своего безобразия, егда жаждою объемлеми к чистому приходят источнику, воду чистую мешают первее ногами со дна, в ней же бы не возмогли страшнаго своего познати образа. Творит тако, по свидетельству славнаго естествословца, именем Епиана, слон, иже да не увидит в чистой воде нагую свою главу, мерзкия уши свои широкия, аки кожи висящия, нозе аки клады толстыя, всю кожу черную, безвласную, к сему же нос сицев, долгий безобразный, егда приходит к воде пити, возмущает ю, да не увидит своея мерзости. Творит такожде и верблюд, глаголет Плиний естествописатель, да не узрит в воде чистой уши своя краткия, главу малую, очи черныя, шею закривленную, горб на хребте мерзкий... Бяше сицев верблюд Ирод четверовластник» и т.д. В конце того же слова мы встречаем еще одно предлинное сравнение действия божественного слова на сердце человеческое с волнением моря: «егда солнце входит в звезду каникулную... егда вси ветры утихают и полунощный Борей, и быстрые Аквилоны и полуденные Зефиры» и пр. Объяснение этого явления заимствовано из «славнаго астролога и математика Авла Геллия и Симона Магола».

В проповеди в неделю двадесять третью по Святом

---

[1] Пр. Ст. Я., Т.II, стр. 135.

Дусе[1], о которой мы уже говорили, сравнивается действие, производимое воспоминанием о вечной казни, с «зелием рутою», описанною «начальницами врачев Галеном и Иппократом».

Не менее изысканны и далеки от дела исторические цитаты, приводимые Стефаном; н.п., в слове в неделю двадесять четвертую по Святом Дусе[2], говоря о вере, он вдруг вводит следующее: «Повествует историограф и естествописатель Плиний: что Кней Помпей, егда третий раз торжествоваше, победивши морских разбойников, и их весьма из Азии и из Понта изгнавши, во время торжества своего толикия показал богатства, еликия никогда же в Риме купно видени быша: маргариты дивнаго величества, три статуи златыя, короны из самых драгоценных маргарит тридесять две и пр. Но между всеми краснейший бысть престол из маргарит, на котором образ Кнея Помпея дивным художеством изваян бяше. Аз же реку: елико тот образ между прочими маргариты, толико вера во время торжества небеснаго дражайшая покажется». В слове в неделю двадесять пятую по Святом Дусе[3] встречаем также некстати рассказанные анекдоты о Филиппе и Александре Македонском и доказательства на текст: *возлюбиши Господа Бога твоего*, почерпнутые из Аристотеля. В слове панигирическом похвальном на Святаго благовернаго Князя Александра Невскаго[4] мы находим описание триумфов и наград за воинские подвиги у римлян, заимствованное у Светония и Полибия, и рядом с ним, цитаты из Апостола и Апокалипсиса; далее анекдоты о том, как Орфеева медная статуя, в присутствии Александра Македонского, точила слезы о Муции Сцеволе, о Курции, о Геркулесе, воевавшем с гидрою, о гиганте Антее, сыне Цереры, об Александре и Диогене, и пр. Все это переложено текстами, выписками из Святых Отцов, легенд, и т.д. В другом слове, о том же[5], Стефан хочет доказать, что Александр Невский, мужественно исповедав свою веру перед ханом, подал русским добрый пример, и для этого приводит в пример подражания учеников Платона и Аристотеля, наконец выписывает из

[1] Т.II
[2] Т.II, стр. 207.
[3] Т.II
[4] Т.II
[5] Т.II

Диодора Сицилийского баснословное предание о эфиопах, будто бы доводивших нелепость подражания до того, что выкалывали себе по одному глазу, когда начальник их племени был крив, или подрезывали себе жилу, когда он был хром. Такую точно выставку неуместной учености представляет слово на Великомученицу Екатерину первое и второе, на Апостола Андрея первое[1] и многие другие.

В этой странной и дикой смеси язычества и христианства, исторических отрывочных сказаний, цитатов из писателей древних и новых и всякого рода анекдотов отразилась характеристическая черта католической проповеди в XVII ст., очень понятная при тогдашнем состоянии науки. История, естествознание, литература не были еще возведены на степень самостоятельных наук; в большей части западных училищ и, вероятно, во всех училищах русских, они даже не составляли предметов особенных преподаваний, но входили отрывками в объяснения и комментарии на древних писателей[2]. Ученики получали афористические сведения о всех предметах; память их нагружалась множеством фактов, бессвязных и безжизненных, не имевших по себе никакой цены. Поэтому очень понятно, что они вставляли их всюду, кстати и некстати, в том же беспорядке, в каком эти факты были им переданы. В красноречии духовном такая смесь разнородных предметов менее, нежели где-нибудь, у места. Достоинство проповеди ею оскорбляется, пестрота нарушает единство и, развлекая внимание слушателей, препятствует сосредоточению впечатлений. Мысль, склоняемая то туда, то сюда, перебегая от одного предмета к другому, наконец утомляется и становится равнодушною.

Впрочем, в пользу Стефана Яворского можно, кажется, сказать, что в позднейших своих сочинениях он начинал сознавать этот порок и от него освобождаться. Трудно утвердить это решительно, ибо мы не знаем хронологического порядка его проповедей; но вот доказательство. В первом томе проповедей встречается слово в не-

[1] Т.III

[2] Эту систему преподавания удержал и Феофан Прокопович с своем проекте о домах училищных, ст. 9: «Сие видится быть велми благоуспешно, что могут некая учения, двое или трое вдруг, одного часа и одним делом подаватися. Например: уча грамматики, может учитель с нею учить купно и географию и историю, понеже по регулам грамматическим, нужно есть делать екзерциции» и т.д. — Дух. Регл., стр. 50-51.

делю седьмую по Святом Дусе, на тему: «чесо ради не скоро мольбы нашя исполняет Бог». В этом слове приводится сказание о Царе Мидасе и Сатире, предание о Фаэтоне, выписки из Сенеки, анекдот о Диогене и Филиппе; наконец сказка о том, как приходили вол и верблюд к Иовишу просить у него рогов, и т.д. В третьей части мы встречаем другое слово в неделю седьмуюнадесять по Святом Дусе, о молитве вообще, которого вторая половина есть повторение слова в неделю седьмую. Но неуместных цитатов и рассказов в нем гораздо менее. Проповедник говорит: «Хотя и не подобало бы мне на сем месте святом о баснех воспоминати еллинских; но понеже и басни суть не всегда ложь, но иногда образ истины: часто мы просим тако, яко оный Мидас или Фаэтон, и т.д.» и этим упоминовением довольствуется.

Кроме исторических эпизодов, Стефан Яворский любит иногда решать путем чистого умозрения так называемые им философские вопросы о том, почему называют каждую добродетель средним между двумя пороками, почему иногда действия по-видимому противоречат побуждениям, и т.д. Н.п., в слове в неделю Мироносиц увещательном до воинов, подходящу походу воинскому[1], Стефан Яворский задает им следующий вопрос: «Аще любите нас, прехрабрии воини, чего ради от нас рузлучаетеся не точию местом, но многажды и смертию? Аще речете, яко от любве сия творите, и любовь ваша к нам понуждает вас от нас разлучитися: но я вопреки реку, любовь соединяет, а не разлучает. Вы убо как нас любите, аще от нас разлучаетеся? Како любовь, которой дело есть соединяти, вас от нас разлучает? Зде трудность, на которую не всяк даст ответ, како любовь соединяет и разлучает. Пойдем к философии: что на сие речет? Скажует философия, яко вещи вышемерныя противное творят действо с умеренными» и пр. Проповедник очевидно силится воздвигнуть несуществующее препятствие, сам себе предлагает возражение, которое никому бы не пришло в голову, и с намерением преувеличивает его важность, для того, чтобы после торжествовать над ним победу. Эта манера долго у нас держалась. Дело само по себе ясно; но мысль, воспитанная на схоластике, мало заботится о деле; она любит свое отвлеченное развитие;

[1] Т.I, стр. 63.

мимо прямого пути пролагает себе кривые дороги, и чем замысловатее и хитрее ее извороты, тем более она собою довольна.

Итак, общий недостаток в проповедях Стефана Яворского есть излишняя ученость, несчастная страсть черпать свои примеры и доводы из предметов отдаленных, мало знакомых слушателям. Они лишены достоинства существенного, общедоступности.

Стефан Яворский обладал ученостью и начитанностью в такое время, когда ученость и начитанность были редкостью; он добыл ту и другую трудом, ценил их по мере этого труда и любил выставлять напоказ. Сам он говорит в одной из проповедей своих: «Не была бы в сицевой чести премудрость, ум наученный и красноречие, аще бы удобо обретаемы были»[1]. Такое же чувство ученого самодовольствия высказывается довольно наивно в других его сочинениях, н.п. в «Камне Веры», когда, вслед за какимнибудь замысловатым доказательством, он восклицает: «Сей ответ от научения философскаго; могий вместити, да вместит»[2].

От элемента ученого перейдем к элементу художественному. Мы видели, что Стефан Яворский любил искать в фактах, мимо их прямого значения, иносказательных смыслов; то же самое стремление повторяется в характере его описаний и образов; общие, отвлеченные мысли он охотно облекает в символы своего изобретения. Везде он ищет готовых символов или создает свои. В его проповедях преобладает элемент эпический, притом на самой низшей ступени, как символ и аллегория.

Приведем в пример слово в неделю Фомину[3]. Текст есть следующий: *показа им руце и нозе и ребра своя; возрадовашася же ученицы видевше Господа.* Что значит эта радость и чем она оправдывается? Смертью Христа искуплено человечество; из пяти язв его истекает неиссякаемый источник благодати и спасения. Вместо того, чтобы развить эту мысль в ее внутреннем отношении к слушателям, проповедник облекает ее в целый ряд уподоблений, аллегорий и символов, под которыми, как под тяжким бременем, на нее наваленным, она исчезает и

[1] Т. II, стр. 73.
[2] «Камень Веры» — «О призывании святых». Ч. II, гл. 1, стр. 511.
[3] Т. I, стр. 37.

гаснет. Во-первых, сравнивается уязвленное тело Христово с раем и четырьмя по нем протекающими реками; далее, с сосудом, пробитым четырьмя скважинами: «Ведаете: егда сосуд какой бывает пития многоценнаго и лекарственнаго полный, но отвсюду заключенный и скважни не имущий: чтож творят с таким сосудом? Скважню надлежит сделати, надлежит сосуд провертети, кто хощет из него пития лекарственнаго вкусити... *От исполнения его мы вси прияхом*... Кровь его на нас и на душах наших, яко овчая купель, всякую болезнь врачующая... яко миро благовонное, яко дражайшая багряница, яко питие, яко вино, яко роса Аермонская» и т.д. Потом сравниваются язвы Христовы с «пяточастною дражайшею газофилакиею (сокровищницею), от нее же неистощимое искуплению нашему произыде сокровище. Этому сокровищу присматривается казначей небесный Павел святый и восклицает: *о глубина богатства*» и т.д. Следует сравнение с аптекою: «Заведу вас в аптеки, в нихже несумненно здравие получим... я вам покажу пять притворов имущую и всецелебную вифезду или врачебницу Христа Спасителя нашего. Пять ран Христовых суть пять притворов оныя врачебныя купели» и т.д. Сравнения с ямами: «А малая ли то вина радости, смотрети на ямы ран Христовых, от них же ископахом сокровище». Сравнение с мешком: «Аще бы некий богатый пришел к нищым, и вынял мешок полный денег, а оный мешок пятьми дирами сам из себе сыплет деньги убогим, и задержати не может: о како бы радовалися нищие оным дирам, в мешке оным скважням пяточисленным!» Сравнение с расселинами, тесными проходами: «Язвы Христовы суть тесные проходы: тамо притецыте обветшавшии людие, в язвы Христовы теснитеся, яко *да ветхаго человека отложше, в новаго облечетеся*». Сравнение с скважинами: «Пять ран во Христе видим: тыя суть скважни в двери небесныя на вшествие наше. А каким образом вошел в Царство небесное разбойник, рцыте ми: слышал он, что часто Христос в проповедях своих нарицал себе дверью спасения... И тако себе думал: я разбойник; ворам и разбойникам неприлично есть дверми входити; пожду я: не будет ли диры и скважни в сей двери, чтоб я, яко вор и разбойник, по-воровски, не дверми, но скважнею влез в царство небесное. Дождался щастливый разбойник так благополучнаго времени! Висит с Христом на кресте и, видя пять ран Христовых аки

пять скважней в двери небесной, начал теми скважнями теснитися» и т.д. Сравнение с камнем, дающим прибежище преследуемому зайцу: «Нападут ловцы на беднаго зайца, выпустят псов гонящих, которые уже отверстым гортанем бедное животное гонят и хотят поглотити. Прибегнет бедный заец с страхом и трепетом под камень какой великой, либо в разселину каменную впадет. О щастливый, который таким образом от смерти избавляется! *Камень прибежище заяцем... Камень же бе Христос*, который ныне язвы свои дражайшыя, аки разселины каменныя показует, да быхом в них имели прибежище и сокровение». Наконец, сравнения с прекрасными чертогами царскими, с градами, прибежищами крепчайшими, и пр. В заключение, проповедник обращается к самим язвам и говорит с ними: «О непобедимые грады прибежища, дражайшыя язвы Христовы! Сохраните Императора нашего и весь дом его от враг видимых и невидимых» и пр.

Вот содержание слова. Ряд аллегорий, сравнений, ничем не связанных, и более ничего. Исчерпав одно сравнение, проповедник с восклицаниями повторяет свой текст и берется за другое. Усталое воображение проходит сквозь этот ряд превращений и вместо одного, ясного и полного образа удерживает отрывочные воспоминания разнородных и часто безобразных картин. Но кроме беспорядка и излишнего обилия образов, составляющего во всяком случае недостаток проповеди, должно еще обратить внимание на самый характер образов, отдельно взятых. Религиозное и художественное чувство глубоко оскорбляется этою грубою чувственностью.

Понятно, что для тех, которым мысль бывает доступна только в пластическом образе, которым нужно было символизировать Церковь для того, чтобы в нее поверить, внести в церкви раскрашенные статуи, представить в лицах страсти Христовы и пр. могла быть нужна и проповедь одного стиля с украшениями храмов и с обрядами Церкви. Католикам, особенно южным, такая проповедь могла нравиться; в Западной церкви она на своем месте и понятна; но никогда не признает ее Православная Церковь, и никогда бы такая проповедь не развилась в ней сама собою. Это была очевидно наносная порча.

Приведенные нами отрывки из проповеди на Фомину неделю дают удовлетворительное понятие о характере пластических образов, символов и аллегорий, встреча-

ющихся в других проповедях; поэтому мы не будем разбирать их в этом отношении.

Кроме эпического элемента, Стефан Яворский допускает иногда драматическую форму. И в этом случае он обличает только жалкое усилие. Драматическая форма нисколько не условливается у него самим содержанием; это одна только форма, фигура вопрошения, которую можно приложить ко всему. Кроме того, ежедневный разговор запросто, в котором участвует сам проповедник, как лицо вопрошающее и как податель советов, неприличен в проповеди. Слишком выдающееся лицо проповедника производит самое невыгодное впечатление и делает его похожим на актера.

Приведем примеры. В слове о Самаряныне[1] проповедник, дивясь тому, что Спаситель в присутствии Ирода пребывал в упорном молчании, обращается к самому Спасителю с следующим наставлением: «Зде то, Спасителю мой, было отозватися: зде еси имел место и время божественной твоей проповеди и поучения: зде было укорити Ирода о ненасытном сребролюбии и пр. Помню, что нарекл еси Ирода лисом... в очи его подобало так нарещи». Несколько ниже, по случаю слов Спасителя, указывающего на Магдалину: «Видиши ли сию жену», — Стефан Яворский снова вступает в разговор с Спасителем: «А чтож ту, Спасителю мой, в той женщине зрения достойно? Не вижу я в ней ничтоже удивительно: аще тому велишь присматриватися, что хорошо устроилася, червленицею (румянами) и белилом лице умастила, чело свое, что кожу на барабане вытянула, очи безстудные очернила, брови естественныя искоренивши, иные брови себе зделала... сицевому украшению, на прелесть очесам зделанному, аще велишь присматриватися, Спасителю мой, крикнет, паче же слышу ко всякому из нас царствующаго пророка Давида глаголюща: *отврати очи твои, еже не видети суеты*. Однакож не слушает пророка Христос» и пр. Далее: «Таколи, Спасителю мой? Большее ли у тебя чудо, сия блудница кающаяся, нежели иная твоя чудеса? большее, воистинну большее!», — и пр.

В другом слове[2] Стефан обращается к Ангелу, принесшему таинственную книгу на съедение Иоанну: «О Ангеле Божий! Не вели книги твоей небесной Богослову

[1] Т. I, стр. 106.
[2] Т. I, стр. 123.

снести: пожалую, дай первее нам прочести ю, да увемы, что в ней написано, и да научимся чему-нибудь от нея на пользу нашу: или ты устно нам исповеждь, что в ней написано. Не слушает нас Ангел, ни книги прочести дает, ни устно, что в ней написано, сказует: а конечне Богослову велит: *прийми и снеждь ю.* Богослове Святый! Отвещай Ангелу: никогдаже книги ядох, ни бо на то пишутся книги, дабы ясти их, но чести. Аще книгу снем, а снем не прочет: то кая ми будет польза, не уведав, что в ней написано. Молчит и Богослов, Ангелу не прекословит... Скажи Богослове Святый нам поне сие: есть ли некий смак, яже яси? Горька ли, или сладка книга та? Зде отвещает нам», — и т.д.

Приведем еще разговор Иоанна Крестителя с Иродом, замечательный и в другом отношении[1]: «Глаголет Иоанн: пресветлейший Государь! В оном дому сходятся пьяницы, картиожники, блудники, убийства, татьбы, клеветы творящии. Слушает его в сладость Ирод: абие посылает слуги, разгоняет безчинников, разсыпает, казнит. Глаголет Иоанн: тамо на прельщение многим творятся соблазны, тамо младии безчинствуют, тамо безвременные крики и вопли. На сие Ирод: разрушу советы их, и т.д. Глаголет Иоанн: невиннии страждут в узах и оковах напрасно заключенни: многих бьют напрасно на правеже: мнози обидими от сильнейших. Глаголет Ирод: осужду, испущу, свобожду их. Коснуся после Иоанн и самаго безобразия Иродова, осяза раны его... Ваше Величество! Ты и сам еси от других злейший: понеже ты подданным свои злейший образ подаеши, от тебе мнози соблазняются. Зде Ирод тотчас говорит Иоанну: молчи, в темницу ево! За дерзость казнь да приимет!»

Подобные драматические отрывки часто попадаются у проповедников западных. Очень понятно, что они могли войти в духовное красноречие и у нас, в то время как мы переняли у западных народов их мистерии.

В последних нами выписанных отрывках как будто высказывается желание проповедника сблизиться с толпою слушателей, низойти в их сферу. Это стремление нередко выражается и в других проповедях; но большею частью бывает в высшей степени неудачно. Существенное свойство проповедей Стефановых составляет отвле-

[1] Т. II. стр. 139.

ченность, отчуждение от действительности. В Стефане Яворском не было ни живого понимания жизни, ни сочувствия к ней. Он мало об ней заботился. Для того, чтобы спуститься до нее из холодного мира отвлеченных умозрений, ему нужно на это решиться и употребить усилие всегда заметное. Поэтому всякое сближение с действительностью влечет у него за собою падение проповеди; она теряет свое достоинство. Иногда безыскусственное простодушие писателя, принадлежащего к первому периоду развития народной литературы, заставит улыбнуться; но здесь не то. У Стефана Яворского недостатки не свои, а заимствованные, перенятые у других. Они свидетельствуют о влиянии испорченного вкуса Запада, которому он подчинился. Живая действительность ему не дается, и в руках его остается одна грубая ее оболочка.

Подражая проповедникам католическим, Стефан Яворский старается иногда рассмешить своих слушателей; напр., в проповеди на текст: *приимите Дух Свят*[1] он делает следующее обращение: «Православнии христиане! В каком образе хощете Духа Святаго восприяти? Приимите Духа Святаго во образе воды. Чаю речете: О! сами хотят восприяти Духа Святаго во образе вина, а нам его дают в образе воды!» В другом месте вот каким тоном проповедник говорит о званом на пир, который «без всякой политики отрицается, но попросту и так грубо глаголет: жену поях, и сего ради не могу приити. О неучтивая грубость! Уа дурак, грубый мужик, варвар, могдав неоскробанный!»

Вот пример рассказа: «Два рыболова ходят при мори мира сего, на уловление рыб словесных: один рыболов Христос, в нынешнем Евангелии ходяй при мори Галилейском, другий рыболов сатана. Христос ловит мрежами, а сатана ловит удицею. Смотрите ж, который из них больше уловляет. Ходит Христос при мори мира сего, и видя, что рыбы словесныя, то есть человецы гуляют, буяют, выскакивают, а потом на злый конец приходят, на поварню адскую достаются: милосердствует над ними и мыслит себе: уловлю я тыя рыбки себе, и перенесу их в иныя реки небесныя. Тое помышляя Христос, вметает в море мира сего не удицу острозубную, гортань рыбы уязвляющую, но вметает мрежи благодати своея, вметает

[1] Т. I, стр. 176.

сети звания своего евангельскаго: грядите по мне. Жаль мне твоих трудов, сладчайший Спасителю мой!.. Се ныне, ходя при мори Галилейском, четыре токмо рыбки уловил еси, Андрея и брата его Симона Петра, и паки Иакова и Иоанна сынов Зеведеевых. Смотрит на сие рыболов адский, сатана проклятый, и видя яко Христова ловитва скудна, мрежами не уловляется Христовыми, и не щастлива, чтож творит? Иным образом рыбы словесныя уловляет. Как же? Вметает в море мира сего удицу свою адскую, удицу лютую, острозубую, сквозь пронзающую, удицу смертно уязвляющую, удавляющую, погубляющую. Берегитесь для Бога удицы сея, рыбы словесныя! Смерть то есть, не удица, а смерть вечная: но рыболов лукавый умеет ловить. Не являет он остроту и лютость удицы своея, но покрывает ю каким-нибудь покровом и приманкою: снедь какую-нибудь и сладость приманкою на удицы полагает: ово роскошь богомерзскую, ово сладострастие греховное и пр.»[1]

В проповеди в неделю двадесять первую по Св. Дусе Стефан Яворский раскызывает, как уклоняются люди от слушания проповедей: «Встретит по случаю человека друг его, советует ему: пойдем брат в оную церковь, во оный монастырь, там послушаем слова Божия, там читати имать священник поучение: тогда тот брат начнет отрицатися, начнет тысящу притчин сыпати, для которых невозможно слушать, здесь у него все отговорки. Встретит другаго в пути своем друга, речет друг его: пойдем брат, у меня ныне погуляем, или у онаго друга, там позамедлим, там позабавимся, там пиво ренское, водка добрая, всего много: тогда брат его, все отговорки на сторону», и пр. Несколько ниже, в той же проповеди: «Спросилась госпожа слуг своих, чтобы им приказать стряпать на кушание, каких плодов наготовить, капусты ли или моркови, или репы? Всяк слуга сказал по своей ему охоте и прочая. Всем убо нам тое кушанье неприятно, не по нраву. Сице воистинну случается и проповеднику»[2].

Господствующий тон этих отрывков может дать понятие о том, каково могло быть произношение Стефана Яворского. Очень вероятно, что он также перенял его у католиков. Его изложение было страстно, исполнено

---

[1] Т. I, стр. 205.
[2] Т. II, стр. 126. и пр.

быстрых, неожиданных переходов, эффектов и сопровождалось резкими телодвижениями. Судя по словам современника, народ стекался на его проповеди; но они не столько проникали в глубину души, сколько имели раздражительное действие, возбуждали то смех, то слезы. Вот эти слова: «Что витийства касается, правда, что имел удивительный дар, и едва подобные тому в учителях российских обрестися могли: ибо мне довольно случилось видеть в Церкви, что он мог в учении слышателей привесть плакать или смеяться: которому, движение его тела и рук, помавание очей и лица пременение весьма помоществовало, которое ему природа дала. Он когда хотел, то часто от ярости забывал свой сан и место, где стоял. Которое в день Успения в Успенском соборе Графу Мусину и, помнится, на новый год, в Чудове монастыре фискалам и другим государственным служителям от него слышать случилось плакать и смеяться» и т.д.[1]

Итак, проповедь Стефана Яворского отражает в себе все черты католической проповеди XVI и XVII ст. Подражание западным писателям, искусственные приемы, у них перенятые, правила, затверженные в школе, положили неизгладимое клеймо на произведения Стефана Яворского и убили его природное дарование.

А дарование в нем было, и оно проявлялось, притом не столько в проповедях, большею частью искусственных, сколько в других сочинениях, когда он забывал о правилах и говорил от души. Приведем в пример отрывок из «Камня Веры», который мог бы найти место в проповеди. Заключая изложение учения о святых иконах, Стефан Явоский обращается к пастырям и сынам Церкви с этими словами: «Како оплакати имам нерадение наше пастырское, и сынов православных небрежение о целости Церкве Святыя. Пастырь добрый, Христос Бог наш, душу свою положил есть за овцы своя. Мы же пастырие суще, ни трудов, ни тщания, ни бдения о стаде своем за леность нашу полагаем. И что есть вина сицеваго в нас небрежения и лености? Иныя вины не обрящеши, точию, яко несть в нас совершенныя любве, яже ко Христу. Кто бо Того поистинне любит, пастырь сый, не может не

[1] Это место я выписал, как оно есть, из «Пасквиля нареченнаго Молоток». Рукопись самая неисправная: знаки препинания не на месте, предложения не разделены, некоторые слова пропущены, но смысл понятен.

радети о овцах, кровию Его искупленных. Кто любит поистинне Царя, к подвигом за царство его бывает не леностив. Сего ради, вручая стадо свое Христос Бог наш верховному апостолу Петру, единыя любве от него истязует. Любиши ли мя: паси овцы моя. Сие же рече и вторицею и третицею... Горе мне окаянному пастырю! Какой ответ воздам о моем нерадении? Вам от Евангелия, яко явишася Ангели пастырем бдящым, и стадо свое прилежно хранящым: глаголет бо Лука богогласный: *и пастырие* (рече) *бяху в той же стране бдяще, и стрегуще стражу нощную о стаде своем. И се Ангел Господень ста в них, и слава Господня осия их.* Сия помышляю и вижду явственно, яко Ангели Божии являются, и слава Господня сияет не инем пастырем, точию бдящым и стрегущым стражу нощную о стаде своем. Мне же недостойну сущу пастырю, что будет за мою леность и небрежение? Явится ли ми при кончине моей ангел мирен, верен наставник, хранитель души и телу моему? Осияет ли мя свет благодати и славы Божия? Не вместо ли Ангела, узрю демона, скрежещуща на мя зубы, и душу мою поглотити хотяща? Не вместо ли сияния славы, вверен буду во тму кромешную, идеже плачь и скрежет зубов? О горе! О люте! О паство бремя неудобь носимое! О пастырское дело, всякаго труда и попечительства, всякаго страха и ужаса преисполненное!» Следуют наставления пастырям и воззвание ко всем сынам Церкви, также прекрасное.

От проповеди в тесном смысле перейдем к словам торжественным, благодарственным, и пр. Мы встретим в них тот же характер отвлеченности и отчуждения от современной жизни, но в несравненно более резком проявлении. Иначе и не могло быть. Когда Стефан Яворский проповедовал на тексты, ему было легко, отворотившись от действительности, его окружавшей, погружаться в анализис богословских тонкостей или в изобретение символических образов. Отвлеченность выражается в его проповедях — отрицательно, совершенным отсутствием необходимого элемента. Но действительность преследовала Стефана Яворского. От ее требований он не мог уйти; он должен был читать проповеди на важные случаи из современной жизни, должен был говорить об ней. И здесь-то особенно выдается характер его слова. В том, как он смотрит на современную жизнь и не видит ее или силится перевести

ее в свой отвлеченный мир, обнаруживается во всей резкости его отчуждение от живой действительности. Нельзя не подивиться тому, до какой степени его разобщало с нею образование, им полученное, и мертвая наука, которою он удовлетворился.

Это равнодушие к тому, что вокруг него совершалось, особенно поражает, если вспомнить, какова была его современность. Не было в истории человечества и, вероятно, никогда не повторится такого крутого перелома в жизни целой нации. До последней своей глубины была потрясена народная субстанция; все интересы, все силы вызваны были наружу и приведены в действие; жизнь новая, искусственно ускоренная в своем течении, кипела и разливалась по всем путям. Это было время деятельности небывалой, разнообразной, при всей ее односторонности, шумной и вместе правильной, покорной мысли одного человека.

Петр Великий вызывал на новые, им открытые поприща все силы русского человека; он признавал дарования всякого рода и давал им дело. Везде заводилось новое и сокрушалось старое. Вновь набранное и едва обученное войско гнало перед собою полки давно изведанные и считавшиеся непобедимыми; пределы России раздвигались; русский флаг развевался на Балтийском море; новый город вырастал из болота; внутреннее управление изменялось, общественная и семейная жизнь, обычаи, язык, одежда — все принимало новый вид; вековые преграды, разделявшие нас с Европою, рушились, и со стороны Запада повеяло на Россию жизнью, долго для нее чуждою.

Между тем страшная опала тяготела на старине и на ее представителях; все то, перед чем благоговело и что любил народ, в его глазах было ниспровергнуто и обругано. Церковь, некогда обнимавшая всю полноту жизни народной и освящавшая все отношения, была стеснена в своем влиянии; ее специальная сфера деятельности была резко очерчена; не стало патриаршества; монастыри утратили свои богатства; Москва, столица народная, утратила свое первенство.

Все это совершалось в глазах Стефана Яворского. В эти годы, так полные важных событий, он занимал верховную кафедру; на все, что делалось в России, ему должно было отзываться от имени Церкви; между тем,

много ли в его проповедях таких слов, в которых бы виден был современник, которые принадлежали бы тому времени и отражали его в себе? Понятно, что Стефан, воспитанный в понятиях XVII ст., принадлежа к той партии, которая, по словам самого Петра, не во авантаже обреталась, не мог искренно сочувствоать преобразованию; военная слава исчезла для него перед судьбою Церкви; обогащение России перенятыми у иностранцев ремеслами и искусствами не вознаграждало в его глазах пагубного влияния протестантских понятий. Но в таком случае, почему не вырвалось из его груди живого слова, звучащего негодованием; по крайней мере, хотя бы выразилась искренняя, душевная скорбь. Ничего подобного, за исключением весьма немногих мест, мы не находим в его проповедях. Представим эти исключения.

Две проповеди читаны им по случаю распространившихся толков в народе о церковных преданиях и необходимости благих дел при вере[1]. Эти две проповеди суть не что иное, как сокращение статей из «Камня Веры» о тех же предметах. В другом слове[2] встречается следующее место, имеющее прямое отношение к тогдашнему времени: «Мнози скоро от своея православныя веры кафолическия подвижутся и прелагаются, и чуждыя, богомерзския, еретическия, пространным путем во ад ведущия веры похваляют: свою же, юже от отец и праотец восприяша, назданную на основании Христовом, восприятую от Апостолов, ругают, осмеивают и уничтожают. Многим случается, яко едва чуждые узрят земли, отлучившися от своего отечества, и от веры удаляются». В слове — в неделю девятую по Святом Дусе, Стефан Яворский прилагает к Церкви Христовой слова Евангелиста: *корабль же бе посреде моря, влаяся волнами: бе бо противен ветр* и, как кажется, намекает, на современное положение Церкви в России; н. п., в следующем месте: «О лютаго нещастия и злополучия нашего! Яко умножения ради тяжких беззаконий и непокаянных грешников, корабль Церкве и всего отечествия Христианскаго в море мира сего страждет волны бед, и день от дне в силах своих изнемогая, близ есть сокрушения и потопления, разве сам Господь ходяй

[1] Т. II, Слово в нед. шест. над. по Св. Дусе; Слово в нед. двадес. чет. по Св. Дусе.
[2] Т. II, Слово в нед. трет. надес. по Св. Д.

по морю, в помощь приидет и запретит ветром и морю, и тишину сотворит: той бо обнадежил Церковь свою Святую *яко врата адова не одолеют ей*[1].

За исключением этих немногих мест, мы не узнаем в Стефане Яворском современника, принимающего живое участие в том, что вокруг него совершается.

Шведы разбиты под Полтавою, Карл XII бежит к туркам, генералы его уходят в крепости; эти крепости сдаются русским. Наши войска берут Выборг. Вот как отразились эти события в торжественных словах Стефановых: «Нива державы Российския угобзися, класы победные благополучно собраны: плевелы же нечестивых Шведов пожаты, и инии в снопы связаны... Лютый оный зверь лев, Король Шведский, рыкаше и зияше устами своими, хотя поглотити Россию: но прехрабрый Самсон наш Государь Царь заградил есть уста тому льву, паче же растерза льва Шведскаго». Далее проповедник описывает видение Иоанново — морского зверя, и говорит: «Зверь из моря есть Король Шведский, имеяй глав седмь главнейших Генералов, который пройде Польшу, Литву, разорил домы Божия и обнажил, и дерзнул окаянный внити в державу Государеву»... Потом сравнивает падение Карла XII с падением древа, виденного Навуходоносором: «обиты ветви, то есть генералы и полководцы: обрушены и побиты листвия, то есть оружницы» и пр. Победа русских превосходит победу, одержанную Иисусом Навином: «Тамо безсловесныя светила повелением Божиим стали и помогали; здесь же мысленныя светила, сам Христос Спаситель, иже есть солнце, и луна пресвятая Дева Мария стали и пособствовали победити гордаго сего; тамо только солнце и месяц стояли, а здесь и звезды; то есть Российстии чудотворцы и Апостоли Святии и вси Святии помогали». Победа совершилась в Июне месяце: «Благополучное убо сие есть время месяц Июнь, в онь же дарова победу Господь; в сем бо месяце солнце входит в знамение девицы; солнце Христос вниде во знамение девицы, юже видел Св. Иоанн во Апокалипсисе...[2] В месяце Иунии пребывает солнце во знамении девы. Знамение же то не ино есть, точию преблагословенная Дева Мария, которая есть облеченна в солнце... Глаголет Пи-

[1] Т. I, стр. 254
[2] Т. III, стр. 241-249

сание Святое, яко возсиявшу солнцу, скимны, то есть львята, собираются и сокрываются в ложища своя, сице бо пишется: *скимни рыкающии восхитити и взыскати от Бога пищу себе, возсия солнце и собрашася, и в ложах своих лягут.* Лев, Шведский Король, рыкаше по вселенной, гордящися о силе своей и о победах и торжествах над многими государствами, рыкаше, хотящи и хвалящися со скимны своими, то есть с министрами и воинством, Россию нашу восхитити и поглотити; но возсиявшу солнцу... побеже лев, Король Шведский, не потрафив в ложе свое, но в Турецкое. Скимны же его овы побиты суть, овы яты.Но сия скимны в ложи своем сущия, то есть в Выборге, не скрышася, и не спасошася, но яты суть. Надеемся же, яко и тыя скимны, или львята льва Шведскаго сущии, и в крепчайших логовищах своих, то есть в Риге, и в Стокгольме не скрыются и не удержатся пред силою Царскою, данною от солнца Христа и преблагословенныя Девы Марии. Поведают историки, что лев, когда крыется и отходит в ложища своя или пред ловцем уходит, то ошибом след заметает, да не познан будет: и сей лев, Шведский Король, аще и заметал след свой, что неведомо где есть, обаче обрящется, будет в руках, явит его сие наше солнце *вся бо от света явленна бывают*, глаголет Христос». В другом месте проповедник открывает, что шведы, похожие на львов, также очень похожи на «птицу, зовомую Кожан и подобную мыши, которая ненавидит свет, но тьму любит и нощь и все нощи летает» и т. д.[1]

Наконец, вот что говорит Стефан о Петре, в присутствии самого Петра: «Пресветлый наш монархо!.. Ты еси истинное правило веры и образ, Ты еси воистинну Петр непреодоленный, камень веры прекрепкий. *Всяк, падый на сем камени, сотрется...* Един только истинный подражатель Христов и пречистой Девы Марии есть благочестивый Государь наш Царь и В. Князь Петр Алексеевич всея России: в нем точию едином *сия мудрствуются, яже и во Христе Иисусе* и пречистой Матери Его... Темже за таковое Христово его смирение и послушание, еже к Церкви Святей, за нюже и крови своея не щадит, за Давидову кротость, и *Бог его превознесе, и дарова ему имя Петр, еже есть паче всякаго имени...* Мысленный наш

[1] Т. III, стр. 250-260.

орел, Царь Петр Алексеевич, не зажмуренными очами смотрит выну на солнце предвечное Христа своего и на солнце и луну полную благодати пресвятую Деву Марию... тожде и птенцам своим, людям своим Российским велит творити»[1].

Заключим это обозрение подробным разбором двух слов, составляющих одно длинное и многосложное аллегорическое построение, под названием «Колесницы торжественной, четыреколесной». В этих двух словах стиль проповедей Стефана Яворского доведен до возможно резкого и полного выражения.

Успехи русских против шведов увенчались в 1703 году взятием Шлиссельбурга. Петр с войском своим на время возвратился в Москву. По этому случаю Стефан Яворский говорит слово, носящее следующее замысловатое название: «Колесница торжественная, четырьми животными движима, от Иезекииля пророка виденная, на преславный же и всерадостный вход в Царствующий град Москву, непреодоленному врагов поборнику, страшному брани сокрушающему громы, рыкающаго Шведскаго льва уста заграждающему, новому Даниилу, отеческого достояния своего неправедно восхищеннаго возвратителю, Всеавгустейшему Монарху и повелителю, Великодержавнейшему Государю нашему Царю и Великому Князю Петру Алексеевичу, всея Великия и Белыя России Самодержцу и многих государств и земель Восточных, Западных и Северных Отчичю и Дедичю, Государю и Обладателю и Повелителю: — по многих преславных победах и по пленении удивительной крепости Слюшенбурга или Орешка нарицаемой, торжественне возвращающемуся: — на новый год от Р.Х. 1703, художеством проповедническим уготованная»[2].

Вступление составляет отдельное слово на текст: *Обрезаху Его и нарекоша имя Ему Иисус.* (Луки, гл. II). Проповедник спрашивает, почему «дают Спасителеви нашему великое имя, великое титло: *и нарекоша имя Ему Иисус,* и при тех именах обрезают Его, кровь из него источают», и отвечает, что «нам отсюда наука, да уведаем, яко высокое имя, великое титло не без страдания, не без терпения, не без крове: кровию и страданием преданныя суть великия имена, титлы и славы никоея же не имут, аще иною купуются ценою». Эту мысль он

[1] Т. III, из разных проповедей.
[2] Т. III, стр. 140 и проч.

подтверждает примерами из истории и подобиями из природы неодушевленной. «Свидетельствует о том же великоименитое Государство Российское», которого «вся имяна и титла ни чернилом, ни киноварем, ни златом, ни железным характиром, ниже пером, но мечем в крови омоченным: ниже на хартии тлению причастной, но на выях неприятельских, пачеже реку, в книгах безсмертныя славы суть написана... Кровию сие имя стяжася, кровию купися, от крови родися, кровию воспитася и возрасте кровию».

Следует обращение к русскому войску: «Похвала наша Российская, прехрабрии воини; радуйтеся, веселитеся и торжествуйте православная и преславная кавалерия Российская... ваше то ныне празднество, ваша то при нынешнем Спасителевом обрезании слава. Изливает кровь свою Кавалер небесный... Христос Господь Спаситель наш». Проповедник изъявляет свое намерение «малым сим скудоумия своего художеством прислужитися им, и Божиею помощию, триумфальную им на въезде составить колесницу».

Здесь оканчивается вступление и начинается самое слово, следующим образом: «Только я начинаю помышляти о той колеснице триумфальной, и се мне предстает пред очами чудная колесница, Иезекиилем виденная, о ней же читаем в пророческих его книгах: *и бысть рука Господня на мне и видех, и се ветр воздвижеся и грядяше от Севера, и облак велик в нем, и свет окрест его. И огнь блистаяся, и посреде его яко подобие животных и подобие лица их: лице человеческо, лице львово, лице тельчее, лице орлее. И видех, и се видение колес четырех яко видение Фарсис на четыре страны. И колеса та бяху полна очес, и внегда шествоаху животная, шествоваху и колеса; егда стояху сии, стояху и колеса; егда двизахуся от земли животная, двизахуся и колеса, яко дух жизни бяше в колесах.* А о колеснице что глаголет Иезекииль пророк: *и видех на ней яко подобие престола, и яко видение сапфира, и образ Сына человеческаго на нем.* Что ся вам мнит слышатилие, сия колесница? Изрядное дело, таинств преисполненное! Колесница мастерства не земнаго, но небеснаго». Вслед за этим начинаются применения. Колесница, по толкованию Св. Отцов, знаменует «государство, а наипаче благочестивое, православное, идеже подобие Сына человеческаго, то есть Христос Спаситель наш, и хвала Его святая,

благочестие святое проезжается и торжествует и триумфы строит». Проповедник узнает в этом государстве монархию, тривенечное Царство Московское. Херувим, лицо орлее имущий, знаменует славу, стремление вверх. «Кто не ведает орла высока быти птенца высокогнездящася, высоко летающа, в высоких пребывающа... Сие знамение орлее дедичное и родственное есть высокой Царской Монархов наших Российских породе... Что Царь, то орел в высоте своей неудобозрительный, род свят, племя Божие, фамилия начаток свой от самаго Бога имущая». Второй херувим, имеющий лицо львово, знаменует мужество. «Звездочеты время жатвенное львом изобразили, и по их разумению без льва жатва быти не может. А о Марсовой победительной что возглаголем жатве?.. Свидетельствуйте истинне вы себе, которые духом Марсовым дыхаете, непреодоленнии Кавалери Российстии!.. Не имели бысте так изобильнаго в победные лавры и финики процветающаго жнива. аще не бы в сердечном вашем зодиаке яснело знамение льва, то есть мужества». Третий херувим имеет лице тельчее. Проповедник находит два свойства, особенно достохвальные в тельце: «яко ярем на себе носит... яко приятна Богу жертва». Те же свойства он приписывает воинам и, обращаясь к ним, говорит: «Простите ми прехрабрии воины, что вас тельцами нареку, а тельцами не простыми, но херувимское имя от Иезекииля пророка имущими... О коль тяжкий ярем вы на себе носите терпеливодушно, ждуще онаго неложнаго обетования Христова: *приидите ко мне вси труждающиеся и обремененнии*, тельцы прямы, тяжкое иго носящие, и аз упокою вы!.. А вестели, что есть смерть воинская? Жертва Богу приятна, в ней же словесные тельцы закалаются» и пр. Применение четвертого херувима представляло большие трудности; но Стефана Яворского они не смутили: «Приметами только военными суть орлы, львы, тельцы, а естеством суть человецы. Но откуду познати их человеками, какая их примета человеческая? Иоанн Св. Евангелист повествует о Христе Спасителе Нашем: *изыде Иисус нося тернов венец и багряну ризу, и рече Пилат: се человек*! Что глаголеши беззаконный Пилате: сей ли есть человек весь в ранах, весь в крови, глава в тернии, ризы кровию обагряны, очервлены? Не Пилат, но Дух Святый во Евангелии глаголет: *се человек*! Смотрите только прилежно... Се человек! иже между острыми мечами, копиями, аки

между остроколющим терднием стоит неустрашен. Се человек, его же риза багряна, и червленица своей и неприятельской крови в порфировиднем изъявляет образе». Все это как нельзя лучше идет к воинам; «а за тем имате уже вся четыре животная четыреличная, колесницу Божию, сию Православную Монархию движущая».

Но этого мало; Стефан Яворский открывает все четыре лица в одном лице, в Петре Великом. «Вемы о том, яко в едином лице Христовом все четыре Херувимы изобразуются. Христос бо Спаситель наш по научению Отцев Святых в рождестве своем бяше человек; в страдании своем бяше телец; в воскресении своем бяше лев; в вознесении своем бяше орел. Сообразно и мне лепо есть глаголати: в едином Царском лице всех четырехличных вижду херувимов». Он орел, «по своему высокому благоразумию и остроумию» и пр. Он лев, по великодушию и мужеству. Проповедник отказывается от исчисления дел Петровых. Он умолкнет; *но камение возопиют*. «Камение же не иное, только камение разрушенных стен Казимерменских, падших столпов Таванских, изриновенных забралов Азовских, и пр. самим падением своим поклон и подданство торжественнику своему изъявляют». Далее проповедник обещает умолчать о взятии фортеции Шлюссельбургской: но представилась ему богатая игра слов, которой он никак упустить не мог. Он восклицает: «О Орешек претвердый! добрые то зубы были, которые сокрушили тот твердый Орешек. Бывает часто так твердый орех, яко нужда есть на сокрушение его каменя. Твердый был и сей орех, фортеца прекрепка... Зубов сей Орешек и прекрепких не боялся, зубы первее надобе было сокрушити, нежели Орешек, и невредим бы пребывал доселе, аще бы сицевую твердость твердейший не поразил камень. А камень не иный только, о нем же глаголет истина Христос: *Петре, ты еси камень*. Ныне же Снейтембург нарицается Слисембург, то есть ключ город, а кому же сей ключ достался? Петрови Христос обещал ключи дати. Зрите убо ныне, коль преславно исполняется обещание Христово». Далее, Петр Великий уподобляется Иезекии, Моисею, Геркулесу, «оному кавалеру» и пр. Петр Великий «в лице тельчем» является, когда наравне с другими воинами, не уклоняясь ни от каких трудов, опасностей и лишений, он носит бремя войны, Остается показать лицо человеческое. «Евангельский слепец, которому Христос

Бог отверзл очи, слышасте, что глаголет, у Марка Святаго: *вижду человеки яко древие*». Стефан Яворский удерживает это сравнение и развивает его: «первое, древо похваляем не от листвия, но от плодов, так человека оценяти подобает» и проч. «Древо елико больше на себе имеет плодов, толико паче к земли есть преклоняемо: так человек, лице человеческое по истине носящий, елико большими от Бога есть почтенный дарами, толико паче ко всем есть преклонный, не гордится» и пр. Следует приложение этих свойств к Петру Великому и обращение к его сыну, Царевичу Алексею. Стефан Яворский говорит о нем: «*Не может сын от себе творити ничесоже, аще не видит отца творяща: якоже бо отец творит, сия и сын такожде творит*... Я не творю себе пророком: однакож и чрез осла Валаамова Господь Бог древле глаголаше, темже и аз пророчествую о нем, яко *будет велий пред Господем*. Продолжил я даже доселе слово мое о четыреличных херувимах, а о колеснице ни слова; пора уже кончити продолженную проповедь, а жаль оставити, колесница изрядна. Что убо сотворю? Оставлю я сию колесницу на будущия, даст Бог, победы» и пр. Слово оканчивается молитвою: благодарением за победы и благоденствие, ниспосланное в 1702 году, и прошением продолжения того же на лето наступившее.

Славен был и этот год, славно и начало 1704. Русские взяли Дерпт и Нарву, и Петр Великий снова победителем возвратился в Москву. Стефан Яворский сдержал свое слово: «обет свой исполнил, и не с колесничнаго ряду, но с Библии от книг Иезекииля Пророка, выкатил колесницу четыреколесную»[1]. Четыре колеса знаменуют четыре сословия. Первое колесо многоочитое образуют князья, бояре и вельможи; второе — воины; третье — духовенство; четвертое и последнее колесо есть чин людей простонародных. «Скрypливое то колесо, никогда же тихо не умеет ходити: всегда скрыпит, всегда ропщет. Наложишь какое тяжало, то и станет скрыпети. Слушай же мое скрыпливое колесо то!» и пр. Далее проповедник говорит о необходимости взаимного согласия колес между собою и подчинения их воле управляющих херувимов. «Проезжайся дражайший Спасителю наш на сей твоей колеснице полков наших... и аще видиши ю в прегрешениях и

[1] Т. III, стр. 185 и пр.

нестроениях быти Фараоновою телегою, измени ю... в Иезекиилеву колесницу». В заключение, Стефан Яворский отыскивает счастливых предзнаменований в литере Д (добро), означающей наступивший четвертый год восьмого столетия.

Нам следовало бы теперь говорить о слоге и языке; но характер того и другого достаточно усматривается из приведенных нами отрывков. Нам остается только напомнить впечатление, которое они производят, и заключить его в форму суждения. Слог Стефана Яворского напыщен, цветист, начинен метафорами, повторениями, восклицаниями, вопрошениями и пр. Конструкция довольно проста и немногосложна; но периоды бывают длинны, вследствие избытка прилагательных. Язык церковнославянский, довольно чистый и правильный. Когда из торжественного тона речь переходит в тон простого разговора, тогда церковнославянский язык уступает русскому. Некоторые, в то время насильственно введенные, иностранные слова попадаются довольно часто: *фортеца, кавалер*, в смысле воина, *коллюрия* и пр. Встречаются также слова малороссийские, н. п., *пекло, пекельный, неоскорбанный*[1]. Эта пестрота языка и неровность в тоне напоминает смешение языка латинского с народными диалектами в макаронизме.

Вообще, должно заметить, что хотя язык XVII и XVIII ст. значительно разнится от языка предшествовавших столетий и представляет много нового и странного, но подробного изучения он не стоит. Это не момент органического развития самого языка, подчиненного своим законам, а искажение, совершенно случайный, в отношении к языку, наплыв элементов для него чуждых, насильственное введений стихий самых разнородных. Не в истории языка, а в истории политической, в указах Петра, должно искать на это объяснения.

Окончив характеристику Стефана Яворского как проповедника, мы должны предварить обвинение, которое, вероятно, падет на нас. Предание XVIII стол. почтило Стефана Яворского славою великого проповедника и поставило его наряду с Дмитрием Ростовским и Феофа-

---

[1] Вероятно, подобных слов в проповедях Стефановых было гораздо более; ибо, по словам митр. Евгения, они были исправлены. — «Слов. Дух. Писат.». Т. II, ст. о Ст. Яв.

ном Прокоповичем. Результат же нашего исследования не только не оправдывает этого предания, но даже противоречит ему. Поэтому, очень естественно могут упрекнуть наше суждение в односторонности, сказать, что мы выставили одни недостатки, одну темную сторону. Упрек, с виду, справедливый. Можно бы привести много таких проповедей, в которых исчисленные нами недостатки встречаются не в той резкости или даже вовсе не встречаются. Но об этих лучших проповедях сказать нечего, как только то, что в них мы не видим обыкновенных недостатков; положительного достоинства в них также нет; они совершенно бесхарактерны.

Темная сторона проповедей Стефана Яворского составляет их сущность, и вот почему мы говорили о ней почти исключительно. Она принадлежит не одному Стефану Яворскому как лицу, а целой школе, из которой он вышел. Влияние этой школы, развившейся под авторитетами католического Запада, отразилось в богословских мнениях Стефана Яворского, вообще во всей его деятельности и в его проповедях. Оно положило на него тот отпечаток, который составляет его существенное определение. Вот чем оправдывается односторонность нашей характеристики.

Наконец, должно сказать, что если Стефан Яворский, несмотря на то, что он подражал западным проповедникам, избегнул тех крайностей, в которые они впадали, то приписать это должно не столько собственной силе его природного дарования, сколько благодетельному, хотя в этом случае более отрицательному, влиянию духовных писателей нашей Церкви.

Ученая и искусственная проповедь XVII стол., развившись по отвлеченным правилам и в отчуждении от современной жизни, разумеется, не могла иметь на нее никакого влияния; а между тем, более нежели когда-нибудь, жизнь нуждалась в проповеди.

Период исключительной национальности клонился к своему разрешению; старый быт разваливался по частям. Авторитет предания, беспредельное уважение к убеждениям дедов и отцов, это начало, которое давало древней жизни русского народа единство, крепость, непроницаемость и вместе осуждало ее на неподвижность, оказывалось бессильным. Многое изменилось само собою против

старого порядка; а как скоро изменилось что-нибудь, могло измениться все; ибо все прежнее без исключения было равно дорого народу, все освящал авторитет предания и не допускал никакого выбора. Образовались две партии равно односторонние. Одна из них стояла упорно за все старое, потому только, что оно было старое. Церковь осудила в ней суеверие, осудило ее государство и вся современная жизнь, сама собою, бессознательно, принявшая много чуждых элементов. Другая партия все старое отвергала, отрекаясь в то же время от преходящего и от неизменного, вечно истинного, и увлекалась страстным порывом к подражанию. Обе партии бессознательно трудились над решением великой задачи, только в наше время представшей во всей ясности; эта задача — возведение национальных элементов на степень общечеловеческих.

Итак, с одной стороны, господствовал грубый формализм и суеверие, а с другой, грозило неверие, тем более опасное, что с ним совпадало западное, протестантское движение. Тяжелое время наступило для Церкви; трудная и высокая обязанность легла на ее представителей — бороться в одно время с двумя противоположными направлениями.

Последствия этого порядка дел быстро обнаружились. Падение народной нравственности, частые мятежи поразили Петра Великого и навели его на корень общественного недуга. Для его проницательного ума было ясно, что благоденствие государства условлено народною нравственностию, а нравственность может процветать только на почве религии. Вспомним слова его, так верно выражающие взгляд его: «Хулителей веры наказывать строго: они наносят стыд государству и не должны быть терпимы, поелику подрывают основание законов, на которых утверждается клятва, или присяга и обязательство»[1]. Петр Великий предписал духовенству заботиться в особенности о развитии в народе религиозно-нравственного чувства, об уяснении нравственных законов в их непосредственном применении в практической жизни. Разумеется, главным орудием при этом была проповедь.

[1] Голик., т. III.

Проповедь получила, с точки зрения Петра Великого, новое значение и огромную важность — для государства.

Но взгляд Петра на религию был односторонен. Он понимал ее только в ее необходимости для государства, в той очевидной пользе, которой он ожидал от нее, а не в ее самобытности, как полный живой организм; и потому самая проповедь получила для него значение служения не столько Церкви, сколько государству. В этом отношении, требования его были протестантские, и направление, которое он давал проповеди, отзывалось протестантскою односторонностью.

В то же время совершалась в области церковного учения реформа, долженствовавшая также иметь сильное влияние на духовное красноречие. Феофан Прокопович, основатель особенной школы в богословской науке, сильно восстал против влияния католических преданий, вкравшихся в нашу Церковь, и ревностно трудился нах их искоренением. В этом критическом труде он руководствовался одним Писанием и личным разумом. От проповеди он требовал обличения предрассудков и суеверий и преподавания основных догматов Христианства, всем доступного, ясного и подкрепленного текстами. Он особенно предостерегал против произвольных, натянутых толкований, против обычая, мимо прямого смысла, искать аллегорий и символов, и предписывал строго держаться буквального смысла. Направление Феофана Прокоповича, также одностороннее, совпадало с мыслью Петра. Петр Великий предписал проповеди иметь в виду практическую пользу; Феофан допустил в ней метод личного исследования текстов.

Само собою разумеется, что ни того ни другого не удовлетворяла школа XVII ст. Феофан Прокопович во многих случаях нападал на нее, резко осуждал обычай подражать писателям западным и наконец издал наставление для проповедников.

Рассмотрим сперва, что сделал Феофан Прокопович для теории.

В Prolegomena (cap. X. De Sacrae Scrip. legitima interpretatione) к своей богословской системе он жарко восстает против современных ему иезуитских проповедников:

«Errorem hunc (Sacram scilicet Scripturam vagum quoddam, anceps, obscurum et non necessarium scriptum esse) confirmabat abusus concionatorum, qui nihil non detorquent, ad quod volunt. Audis enim apud Pontificios Scripturae testimonia, incredibili sane licentia, modo huc, modo iluc rapi trahique. Exemplo unum aut alterum sit: agebat quidam rabula adversus peccatum libidinis; appellavit ergo fornicantes viros equos et asinos, mulieres vero foenum; et adduxit Scripturam; *omnis*, inquit, *caro foenum est*. Alius Christi parabolam de divite homine, cui ager foecundus factus, quique ob id ipsum minora demoliri, et excitare ampliora horrea meditabatur, totamque fiduciam suam in penu sua recondebat, ita accepit, ut per illum divitem Deum ipsum denotaret, agrum seu segetem fertilem virtutes B.Virginis; ipsam B.Virginem vocavit horreum, quod, aiebat, Deus per mortem destruit, ut amplius aedificet. Innumerabilia ejusmodi sterquilinia reperies in multis sermonariorum libris, apud Carthagenam, Didaeum Nyssenum et alios; ac praecipue apud omnium rabularum principem, omniumque ineptiarum publicum monopolam, Mlodzianovium Iesuitam Polonum. Causa tanti mali est, quod boni illi magistri

Это заблуждение (т.е. что в Свящ. Писании нечто написанно шатко, двусмысленно, темно и не необходимо) усиливалось злоупотреблением проповедников, которые ничего не оставляют неизвращенным ради своей цели. Послушай, как паписты с невероятною вольностию, обращают то в ту, то в другую сторону свидетельства Писания. Возьмем один или два примера. Один крючкодей ратовал против порока похотливости; мужей, предающихся сладострастию, он назвал конями и ослами, а женщин сеном, и привел изречение Писания: *всяка плоть сено*. Другой, толкуя притчу Христа о богатом человеке, которому поле дало хороший урожай, и который поэтому помышлял разорить меньшие житницы и построить большие, и всю свою надежду полагал на запасы свои, понял это так, что под богачем разумеется сам Господь, а под полем или плодоносною нивою — добродетели Пресвятой Девы; саму же Св. Деву назвал житницею, которую Господь чрез смерть разрушил, дабы большую воздвигнуть. И множество дряни такого рода ты найдешь во многих сборниках проповедей: у Картагены, Дидея Нисского и других, особенно же у главы всех крючков, у привилегированного продавца всяких нелепостей, у польского иезуита Млодзяновского. А причина такого зла состоит в том, что эти добрые учители не имели серьезного изучения Свящ.

non serium Sacrae Scripturae studium habuerint, neque Christum, sed se ipsos praedicare instituerint, quanquam hoc pacto se ipsos quoque male vendant, cum nisi apud imperitos et idiotas, eloquentiae nome mereri nequeant: non ergo quidquam pensi habebant, hoc an illud significet aliqua Scripturae sententia; modo utcunque illam ad rem suam detorquerent. Estque eorum haec ratio, facundas scilicet conciones suas farciendi. Sumitur codex Scripturae, et una ipsius amplissimus ille index: *Concordantiae Biblicae* dictus; reperit ibi mox Doctor vocabulum rei suae et percurrit longum tractum sententiarum, in quibus id ipsum vocabulum invenitur, observatque, num ad rem suam sententia aliqua trahi possit, et quam posse judicat, trahit».

Писания, и не Христа, но самих себя поучали проповедовать, хотя этим они и самих себя плохо ценят, если не находят возможным стяжать славу красноречия, разве только у невежд и дураков. А это они ни за что считали, то или другое означает известное изречение Свящ. Писания, только бы как-нибудь обратить его на свою тему. Вот какой у них способ начинять свои великоречивые проповеди. Берется книга Свящ. Писания и вместе с нею обширнейший указатель; *Библейские конкорданции.* Доктор сейчас отыскивает там словцо на свою тему и пробегает длинный ряд текстов, в которых это словцо находится, высматривая при этом, нельзя ли каким-нибудь изречением воспользоваться на свою тему, и какое находит возможным извлечь — извлекает.

Несколько ниже читаем следующее:

«Absit levitas, absit prurigo, dicam, an libido quasdam subtilitatulas venandi et quaerendi nodum in scirpo. His enim morbis qui laborant, primo non scrutantur Scripturae sententiam, sed quidnam ex ipsa mirabile et inexspectatum eruere possint, sollicite meditantur. Deinde vix verum sensum admittunt, si non fuerit visus illis monstrosus et inepto mysterio carens:

Прочь легкомыслие! Прочь болезненное стремление и страсть разыскивать тонкости, отыскивать, как говорят, узел в вязании (т.е. придумывать хитрые объяснения там, где им нет места). Те, которые страдают этими болезнями, прежде всего не исследуют мысль Писания, но особенно заботятся о том, что бы можно было извлечь из нее удивительного и неожиданного. Потом они едва допускают истин-

unde illud, v. gr. *Petra refugium herinaceis, vel*, ut nos legimus, *leporibus*, si accipias simpliciter, non admittent, imo risu explodent. Praeterea singulas etiam voculas et dicta explicatione non indigentia explicant, torquent, mysteria habere dicunt, et miserum in modum excarnificant. Ita laudatus supra Mlodzianovius Iesuita dictum illud Genes. II, 15. *Tulit ergo Dominus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis* mire divexat verbum *tulit*, explicando, vel potius implicando; et inde ostendit hominem non posse ad virtutes pervenire, sed opus habere, ut feratur. Quod quidem verum est, sed non ex isto dicto docetur. Alius Iesuita Thomas Le Blanc in illo Psalmo XXXI, 10. *Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre*, mysterium effodit in voce: *extraxisti*. Noluit, inquit, Christus exire ex ventre matris suae sanctissimae, et adeo ipsi placuit viscerum Virginis domicilium, ut non sponte inde prodierit, sed opus fuerit, ut extraheretur. Et Carthagena Franciscanus immaculatam fuisse Beatae Virginis conceptionem ait testari clarissime Sacram Scripturam in toto Psalm. LXXXIV. Et innumerabilia talia quivis poterit numerare. Non defuit illis ingenium, sed defuit sal ingenii, defuit judicii gravitas et constantia».

ный смысл, если он не покажется им чрезвычайным и лишенным неуместной таинственности, напр., такое выражение: *Камень прибежище ежам* (с еврейского) или (как мы читаем в славянском переводе) *зайцам*, если ты поймешь буквально, они этого не допустят, даже осмеют. Отрывочные выражения и изречения, не нуждающиеся в объяснении, они объясняют, извращают, придают им таинственный смысл и уродуют жалким образом. Напр., вышеупомянутый иезуит Млодзяновский удивительно извращает изречение Бытия II, 15: *взял Господь человека и положил его в раи сладости*. Раскрывая или, лучше сказать, запутывая слово *взял* (по латыни — *понес*, tulit), он доказывал отсюда, что человек сам не может идти к добродетели, но нуждается в том, чтобы быть несомым — ut feratur. Хотя это и справедливо, но не из этого изречения следует. Другой иезуит Фома ле Блан в изречении псалма XXI, 10: *ты извлек меня из чрева* — отыскивает тайну в слове — *извлек*». Францисканец Картагена говорит, будто Свящ. Писание во всем LXXXIV псалме яснейшим образом свидетельствует о непорочном зачатии Пресвятой Девы. И бесчисленное множество таких примеров всякий мог бы насчитать. Нет у них недостатка в остроумии, но недостает им вкуса, недостает серьезности и твердости суждения!

Мы видели, что проповеди Стефана Яворского не чужды этих пороков.

В «Духовном Регламенте» отдельная статья трактует «о проповедниках слова Божия». В ней заключаются следующие «полезные регулы»:

«1. Никто же да дерзает проповедать, не в сей Академии (в предполагаемой) ученый, и от Коллегиум Духовнаго не свидетелствованный. Но естьли кто учился у иноверцев, тот бы явил себе прежде в Духовном Коллегиум, и тамо его испытать, как искусен в Священном Писании: и слово бы сказал о том, о чем ему повелит Коллегиум, и естьли искусен покажется, то дать ему свидетелство, что аще похощет быть в чину священническом, мощно ему проповедать.

2. Проповедали бы проповедники твердо, с доводов Священнаго Писания о покаянии, о исправлении жития, о почитании властей, паче же самой высочайшей власти Царской, о должностях всякаго чина. Истребляли бы суеверие, вкореняли б в сердца людския страх Божий. Словом рещи: испытовали б от Священнаго Писания, что есть воля Божия, святая, угодная и совершенная; и то б говорили[1].

3. О грехах во обществе говорить, а не именовать кого, разве был бы публикован от всея Церкве.

4. Обычай некиим проповедникам есть, аще кто его в чем прогневит, на проповеди сей мстить оному, хотя не имянно, терзая славу его, обаче так говоря, что можно слышателем знать, о ком речь есть: и таковые пропо-

[1] В дополнение к этой статье должно взять статью, помещенную в конце IV части сочинения Ф. П. под заглавием: «Вещи и дела, о которых духовный учитель народу Христианскому проповедати должен, и пр.» Эти вещи и дела разделены: а) на общие, (о Боге, о свойствах Божиих, о истине Христианскаго исповедания, о грехопадении, искуплении и пр.), содержащие в себе довольно полное оглавление Христианского учения о вере и о делах. (Замечательно, что о Церкви даже не упоминается). б) Частные (о господствующих пороках: ложной милостыне, пьянстве, лицемерии, ненавидении иноземных людей: о должностях всякого чина и звания: мужей, жен, родителей, детей, господ, рабов, судей, воинов, и т.д.). Ко всему этому прибавлено: *притяжание*, состоящее из четырех статей. Выписываем две последние: «а) Не делать в праздники увещания народу, чтоб место оное, где праздник, подаянием снабдевали: то бо есть безстудие, и лицу учительскому аки бы струпь мерзский и силу проповеди истребляет. б) Однако же естьли прямая некая места того есть нужда, а исправить ея скудость не допускает, то, по окончании проповеди, особливым умеренным голосом и простыми речами, мощно народу предложить о нужде, дабы что кому Бог на сердце положит, благоволили по доброходству своему милость явити».

ведники, самые безделники суть, и оных бы жестокому наказанию подвергать.

5. Не пригоже велми проповеднику, наипаче юному, говорить о грехах властителски, или обличителне к лицу слышателей, так на пример: не имеете страха Божия, нет у вас любве ко ближнему: не милосердни есте, друг друга обидите. Но должен паче в первом лице, во множественном числе так говорить: не имеем страха Божия, и пр. Ибо сей образ слова кроткий есть, понеже и сам проповедник в число грешников мешает себе, как то и самая истина есть, много бо согрешаем вси.

6. Должен всякий проповедник имети у себе книги Святаго Златоустаго, и прилежно чести оныя; ибо тако приобучится складать чистейшее и яснейшее слово, хотя и не будет Златоустому равное. А Казнодеишков легкомыслных, каковые наипаче Полские бывают, не чел бы.

7. Аще проповедник видит от слова своего в народе пользу, да не хвалится тым. Аще же не видит, да не сердитует, и людей за сие да не поносит. Дело их есть говорить, а обращение сердец человеческих дело Божие есть.

8. Безумно творят проповедницы, которые брови свои поднимают, и движение рамен являют гордое, и в слове нечто такое проговаривают, от чего можно познать, что они сами себе удивляются[1]. Но благоразумный учитель елико мощно да тщится, и словом, и всего тела действием таковаго себе показовать, что он ниже помышляет о своем остроумии, или красноречии. И того ради часто подобает мешать краткия оговорки, с смиренным некиим самого себе понижением, например: молю вашу любовь, да не смотрите кто глаголет: что бо сам о себе засвидетелствовать могу вам, разве яко грешен есмь; веруйте слову Божию, ибо от Писаний Священных, а не от моего вымысла предложить потщуся, и сим подобная.

9. Не надобно проповеднику шататся вельми, будто в судне великом гребет. Не надобно руками сплясквать, в боки упиратися, подскакивать, смеятися, да не надобе и рыдать. Но хотя бы и возмутился дух, надобе елико мощно унимать слезы, вся бо сия лишняя, и неблагообразна суть, и слышателей возмущают.

10. По слове, аще случится в гостях быть, или в каких

[1] Не критика ли это на Стефана Яворского?

ни есть беседах с людми, не подобает проповеднику воспоминать о слове своем, и не точию слова своего хвалить, что есть великое безстудие: но и не охужать самохотне, ибо покажется, что он к похвале слова своего таковым способом поощряет прочиих. А хотя б кто и стал хвалить слово его, то проповедник должен показать на себе, что ему слышать то стыдно, и всячески отводить от похвал, и заводить иную беседу».

По этим правилам Петр Великий и Феофан Прокопович имели намерение обучать монахов и упражнять их в проповедании, в предполагаемом училище при Александро-Невской Лавре[1].

Итак, Феофан Прокопович начал противодействие против школы XVII ст. Он осуждал ее за подражание западным писателям, за отчуждение от жизни, за драматическое изложение. Он дал духовному красноречию новое направление и положил ему в основание следующее правило: «испытовали б (проповедники) от Священнаго Писания, что есть воля Божия и то б говорили». Но, при допущенном им праве личного истолкования, при его одностороннем понятии об Откровении писанном, это новое направление легко могло уклониться в крайность протестантскую.

Теперь обратимся к собственным произведениям Феофана Прокоповича и будем говорить сначала о проповедях в строгом смысле.

Проповеди Феофана Прокоповича значительно разнятся от произведений прежней школы и во многих отношениях гораздо их выше. Даже на первых его проповедях, читанных им в Киеве, лежит отпечаток совершенно нового стиля[2]. Во-первых, много значит отсутствие обыкновенных в то время недостатков. В развитии основной мысли нет натяжки; нет усилия отыскать чего-нибудь неожиданного, нового и трудного; реже попадаются неуместные повествования и цитаты; описаний, аллегорий, символических образов и риторических фигур гораздо менее; драматизма и элемента комического почти вовсе не встречается. Наконец, изложение очищено от всего грубого, резкого, оскорбительного.

Избравши текст догматический, нравственный или исторический, Феофан Прокопович всегда обнимает его

[1] См. Пол. Соб. Зак., Т. VII. Указ от 1724 г., Ян. 20. Опр. 2. Ст. 4, 5, 6.
[2] Феоф. Прок. Слова и Речи и пр. изд. 1765 г., часть III.

во всей полноте, углубляется в его прямой смысл и строго его придерживается, без всяких уклонений в стороны. Разделение слова на части обыкновенно бывает просто, немногосложно и условливается самим содержанием.

Приведем несколько примеров.

Слово «о ненавидении греха», в неделю 29[1], на повествование о десяти прокаженных, начинается следующим образом: «Слушая с разсуждением нынешнюю евангелскую повесть, кто не видит, коль великая и грубая неблагодарность была тех девяти прокаженных, которых исцелил Христос. Равно все благодеяние получили, а только один из них возвратился с благодарением. Дал бы Бог, чтоб и с нами не делалося тоже! Слышателие благочестивыи! В великом множестве недавно мы ко исповеди святой приступали; все, уповаю, якоже совершенно о грехах своих жалели, тако и совершенную сию святых таин получили силу и действие, исцелены от скверной проказы греховной; однако не ведаю, все ли надлежащее воздают благодарение всемогущему Богу за полученную милость и щедроту. Верно может быти, что много есть таких, которыи десяти прокаженным подобны суть: а всяк есть сицевый, иже, пребыв время спасения, помышляет, что время распустно жити настало, опять Бога Вседержателя раздражати волно. Чем бы слепоту сицевую от очию нашею отъяти, сам точию весть совершенный врач душ наших; однако много надеюсь поможет, когда разсудим, коль великое есть Божие милосердие, человека от греха освободити, а сие самое лучше всего узнати можно, ежели разсмотрим коль тяжкий души недуг есть грех смертный. Ибо, так разсуждаю, не иное что и прокаженному подало повод ко благодарению, только то, что ведал, коль тяжка была его болезнь, от которой исцелил его Христос сын Божий». Следует разсуждение о мерзости греха в отношении к самому себе, о его заразительной силе, и пр. Из этого отрывка мы узнаем, каков первый прием Феофана. Он приступает к делу прямо, без околичностей, и с первых слов прилагает текст к своим слушателям.

Замечательно также «Слово о великом деле Божии, сие есть о обращении языков проповедию Апостольскою, в

[1] Т.III, слово 22.

день Святых Апостол Петра и Павла»[1]. Вот начало: «Аще бы кто весьма неведущий Христианския Истории пришел к нам в день сей, и, видя светлое и торжественное прославление святых и всехвальных Апостол, вопрошал бы человечески о них, кто и каковы были, воистинну, не обретая ни единыя вины, которыми в мире сем приобретается слава, изумелся бы недоумеваяся, чесо ради мужие сии толикую у нас имеют славу. Вопросил бы о благородии их и услышал бы, что были худороднии. Вопросил бы о их богатстве, и услышал бы, что не токмо сами не имели ничего, но и такому господину служили, который не имел где главу приклонити. Вопросил бы о чести сана их, и получил бы ответ, что един был рыболов, а другий шатры делал для препитания своего. Вопросил бы о силе, и сказано бы ему, что их как злодеев некиих гонили, вязали, били и убили. Изумелся бы любопытный, чесо ради толико у нас славни... И нужда была бы сказывати, какое и коликое дело Бог совершил чрез них... Проповедание Евангелия миру, и им совершившееся обращение языков ко Христу, есть то дело Божие чрез Апостолы соделанное». Определивши тему проповеди, Феофан развивает ее следующим образом. Апостолы проповедовали учение, противоположное религиозным верованиям, понятиям и нравам своего времени. Они не употребляли никаких внешних средств. Напротив того, ученость, искусство и материальная сила были на стороне язычников. Несмотря на то, проповедь апостольская разошлась по всему миру, и язычество пало. Нельзя не признать в чудесном распространении Христианства великого дела Божия.

Разделение слова основано на развитии самой мысли. То же самое можно сказать почти о всех проповедях Феофановых.

Следуя правилу, им самим утвержденному, Феофан Прокопович заимствует доказательства почти исключительно из Священного Писания; каждая мысль замыкается у него текстом. Исторические примеры, сравнения и уподобления встречаются редко. Обыкновенно он старается об одном: доказать согласие своей мысли с текстом. При объяснении текстов, он приводит параллельные места, сравнивает одни с другими, опровергает

---

[1] Т. II., Сл. 2.

возможные возражения, придерживаясь постоянно буквального смысла,[1] толкуя Писание из самого Писания.

Этот метод дает некоторым из проповедей его большое сходство с учеными протестантскими трактатами. Таковы: слово о множестве осужденных[2], слово в день Св. Апостол Петра и Павла первое[3] и второе[4].

Художественный элемент в проповедях Феофана Прокоповича мало развит. Даже обыкновенные риторические фигуры Феофан употребляет умеренно. Его изложение отличается ясностью, точностью, определительностью. Он воздерживается от украшений, не содержащих в себе ничего поучительного. Тон его проповедей ровен, часто сух и однообразен; иногда ощутительно бывает присутствие живого чувства, но почти всегда сосредоточенного, сдержанного и никогда не доходящего до сильного порыва. Возьмем два отрывка на выдержку. Из слова в неделю 23-ю[5]: «Ежели когда просто говорится о Божии присутствии, то может быти некоторым покажется сие малая вещь; но когда ты живо в мыслях своих представиши, что Бог при тебе присутствует, всякая и малейшая твоя дела и поступки наблюдает, изследует вся стези твоя, яко же писано есть: *стезю мою и уже мое ты еси изследовал*; когда сие, глаголю, представиши в мыслях своих живо и ясно, то не можно от страха не вострепетати, а о грехе и не помыслити. Известныя сему опыты видим почти всегда, естьли когда или гром страшный слышен, или землятрясение бывает, или какое либо чудо в очах наших сделается. Какий тогда страх нападет на человека! Я так непременно думаю, что в оно время не согрешит никтоже: а причина тому не иная как только сия, что сии вещи приводят нам на мысль присутствие Божие».

Из слова о множестве осужденных[6]: «Святый Иоанн Златоустый, говоря проповедь ко Антиохийскому народу, послушайте, коль сташное изрекл определение: много ли, вы думаете, находятся в нашем граде, которыи спасутся? Неприятная воистинну вещь, которую я хочу сказати,

---

[1] Как понимал Феофан Прокопович буквальный смысл, см. в богосл. системе Prolegomena, cap. X, de sensibus S. Scripturae.
[2] Т. III, сл. 23.
[3] Т. II, сл. 17.
[4] Т. III, сл. 2.
[5] Т. III, сл. 19, стр, 274.
[6] Т. III, сл. 23, стр. 300-302.

однако скажу. Едва ли могут из толикихтысящей выбратися сто, которыи спасение получат. Но и о тех сомневаюся; ибо коль великая злоба вкоренилася во младых, коль великое нерадение в старых, нет ни единаго, который бы о сем имел попечение. Не ведаю как кого другаго, а мене едва и не до отчаяния приводят сии слова, когда я прилежно оная размышляю. Не могл так великий учитель, не разсудя прежде в тонкость, что только на мысль ему пришло, толь необиновенно глаголати, а наипаче в толь важном деле: конечно он прежде рачително познал и разсмотрел всю Антиохию, все обычаи, все нравы и дела людския. И как обыкновенно, когда спор бывает во счислении, ежели малое число хочем показати, для болшей верности считаем так, как бы наиболшее быти могло, много святый Златоуст, сказавши сто, конечно в себе размышлял, что едва есть и пятьдесят. Ежели же в том граде, где в то время толь много и толь часто покаяния проповедник вопиял ежеденно; в том граде, в котором много примеров всегда новых святостию просиявших мужей и слышати и видети можно было от окрестных монастырей и пустынь; в том граде, в котором и самое Христиан имя сперва услышалось, и не малое побуждение людям подавало к добрым делам; а наипаче во времена не застарелыя, в полчетверта ста лет от Рождества Христова, едва едино сто могло собратися избранных в толь великом множестве (ибо во Антиохии считалось тогда со сто тысящ жителей и более), о плачевнаго нещастия нашего! — что думати должно о нынешних, когда застарел мир во злобе; когда многии помышляют, что уже те минули, а теперь не те уже настали времена, чтоб о спасении пещися; когда искоренена любовь; не видно добрых примеров; престали духовныя поучения; горячность и ревность ко благочестию, аки мразом некиим поражена, оледенела; когда и самыи малыи дети великия грехи делати умеют, а и старые не умеют принести покаяния; когда напоследок едва не все люди неслыханными беззакониями противу Духа Святаго согрешают: одни здравому учению не верят, хотя обманути совесть свою; другие раздражают Бога, надеясь на милосердие его; иные на подобие в конец отчаянных все старание и попечение о спасении своем отложили, или лучше сказати бросили. О коликая се пагуба! Коль великое, а подлинно неминуемое падение человеческаго рода! Не знаю, что бы зде

сказал Златоустый? Не применил ли бы слов своих не ко одному только городу, но ко всему миру, то есть, что во всем мире теперь разве только сто сыщется, которыи не будут на вечную казнь осуждены. Не горестная ли сия ведомость? Не тяжестное ли и не противное уму нашему размышление? Пишет Иродот о славном оном Царе Персидском Ксерксе,что шествуя с безчисленным воинством на Грецию, восхотел смотрети на все оное войско с высокаго некоего места; коей ради причины на возвышенном холме поставлены ему были пребогатыя и великолепныя креслы, откуда Ксеркс, увидевши весь Еллиспонт кораблями покритый, все брега морския, сколь далеко зрение его простиралось, воинством занятыя, сперва, как говорит писатель, возвеселился, и щастливым себя называл, но в мале потом вздохнул и облился слезами. Спрашивал его Артаван, един из вельмож двора его: противныя, говоря, о Царю, две вещи ты вдруг делаешь, прежде ты веселился видя толь многочисленное воинство, потом теперь плачеши. Ответствовал Ксеркс: подумал я, говорит, что из толь великаго множества людей по прошествии ста лет не будет ни единаго. Ежели же Ксерксу из очей исторгнула слезы так малая трата, что одно только войско, сколь бы оно велико ни было, временною смертию во сто лет от земли живых потребится...» (Конца не достает).

В этом тоне написаны почти все проповеди Феофана Прокоповича.

Впрочем, мы не должны забывать, что, получив образование одинаковое с своими современниками, от одних и тех учителей и по одним правилам, он должен был, в известной степени, заплатить дань общим понятиям и вкусу своего времени. Некоторыми чертами, изредка попадающимися в его проповедях, они связываются с прежнею школою, которой Феофан Прокопович положил конец. Так, н. п., в проповеди в неделю Православия мы встречаем натянутое в высшей степени и очень неудачное приложение повествования о Рааве, жительнице Иерихона, к Православной Церкви[1]; в слове на день Святаго Владимира, в прочем принадлежащем к одним из лучших, попадается такого рода фраза: «Скажу слово великое и дивное, но истинное; колико жен отвергл от

[1] Т.III, сл. 24, стр. 312 и пр.

себе Владимир святый, толико пламенных стрел диавольских сломил, толико столпов демонских опроверже, толико сетей хищнаго душ ловителя растерза, толико рук страшному бойцу адскому отсече, толико погуби огнедышущих змиев адских»[1]. В этом множестве уподоблений отразилось влияние старой школы.

Иногда попадаются тривиальные выражения и обороты, н. п.: «На чуждыя грехи свиниею поглядываем, а сами себе хороши мнимся быти, хотя и по уши в грязи...[2] Как же было вкусно слышати, что чрез Жидовина спастися подобает, а мимо его не возможно, яко же проповедал Петр... Сего слова и Жидовский желудок сварити не могл...[3] Влекут грешника воини сатанинския, туды нос сует...»[4] В слове на Полтавскую победу читаем следующее обращение к Мазепе: «Скверное лице, мерзская машкара, струп и студ твой Малая Россие, измена Мазепина...[5] Лев Свейский поскоряе поджал хобот свой под себе, и пр.»[6].

Должно, однако, заметить вообще, что даже тривиальные выходки и простонародные выражения у Феофана Прокоповича имеют характер отличный от тех же недостатков у других проповедников, и вообще не в такой степени оскорбительны. Во-первых, тон его проповедей менее напыщен и ближе подходит к разговорному языку, так что переход от слога торжественного к простонародному не так крут. Во-вторых, в уклонениях и недостатках Феофана Прокоповича все-таки чувствуется присутствие жизни; виден живой человек, способный забыться, придти в гнев или рассмеяться и сказать лишнее слово; тогда как у Стефана Яворского и у других проповедников, при тех же темных сторонах, нет этой жизни.

Но, не говоря об отрицательных свойствах, главное, положительное достоинство проповедей Феофановых, то, которое обличает в них новое направление, есть их своевременность, их живое отношение к действительности. Феофан Прокопович хорошо знал состояние умов, предрассудки и убеждения русского народа. Он внима-

[1] Т.III, сл. 26, стр. 343.
[2] Т.II, сл. 2, стр. 24.
[3] Т.II, стр. 27.
[4] Т.III, сл. 22, стр. 275.
[5] Т.I, стр. 155.
[6] Т.I, стр. 192.

тельно следил за его развитием, не спускал с него глаз, вслушивался в его толки и ничем не пренебрегал. Это давало ему возможность действовать на общественное мнение и обращаться к слушателям именно с тем, чего требовали обстоятельства. Почти все проповеди Феофана Прокоповича направлены против господствовавших в его время предрассудков и суеверий. Его деятельность, во всех родах по преимуществу отрицательная, выразилась в проповедях преобладанием обличения в различных видах: упрека, иронии и самой язвительной сатиры. Приведем примеры.

Во многих случаях Феофан Прокопович развивает учение об искуплении, оправдании, отношении закона к благодати. Ему по опыту было известно, как были недостаточны и односторонни понятия народа об этих предметах. В слове в день Рождества Христова[1] он опровергает эти понятия: «Инии бо точию помышляют, яко Сын Божий истинными своими ученми и наставлении устрои нам спасение, подобне яко премудрый некий учитель человека проста и невежлива творит себе подобна мудреца, не ум ему вливая во главу, но готовый в нем от естества ум ясным учением объясняя. Но сие аще и сотвори Господь наш, обаче не главное Его есть се дело о нашем спасении, сея бо похвалы не отъемлют ему и самии безумнейшии Магометане, и не требе было бы Богу воплощатися ради сего единаго, понеже учение довольно бы совершил и чрез самых слова своего служителей» и пр.

В другом месте он нападает на формализм, на тех, «котории в попечениях житейских погрязше ни о чем не помышляют, что к животу вечному ведати и содержати нуждно; а однако христианским именем украшают себе, но именем токмо а не делом. Ибо что видят Христианом обычное, внешнее, церемонии или обряды, ходити, например, в церковь, хранити посты уставленныя, весело проводити праздники, вжигати свещи, употребляти крестное знамение и прочая: то и сами они делают, но делают как мартышки, внешний вид только Христианства изобразуя на себе, а внутренняго духовнаго отнюдь не имея; вся бо вышечерченныя и другия церковныя обряды

[1] Т.I, сл. 6, стр. 123.

подобает исполняти не телесне токмо» и пр.[1].

В той же проповеди встречаем сильную выходку против псевдоученых: «И жалостно и смешно видети, когда человек пером только пачкати и нечто по книгам слепати навыкший, в богословская дела вступив, учнет вракати и сказывати о Бозе, о Ангелах, о бесах, и что любо, и что не любо Богу, и что хранити надобно к щастию, и что к обережению от чаров, и кия дни к таковому, и кия к другому делу угодныя, и которыя псалмы или молитвы к делу сильнейшия, и прочия безместныя басни: да о всем том так смело и дерзновенно пустословит, будто он восхищен был до третьяго небесе, и тамо всему тому научился. Часто воспоминает Священная Писания, а думает о тетратках Аввакумовых, или других подобных; часто на Святых Отец шлется, хотя доселе и ведомости не получил, кто, и где они; многажды в раздорах бредив довольно восклицает: глубина богословии! Великое дело богословии! А он так знает ту богословию, как Колмыки архитектуры. Как же разумному человеку не смешно слышати так глупыя погудки?»

Несколько ниже Феофан восстает против глупой спеси и систематического невежества знатных родов: «Любителей невежества умствование есть, что всякое спасительное ведение политическому человеку есть непристойно: известуемся о сем от того, что часто, когда речь есть о наставлении благородных детей, слышим голосы, что детей таковых Священному Писанию обучати не надлежит и что поповское то дело: попам о том мороковать должно. О голосы безумныя! О речи безстудныя и богопротивныя! Тебе же господине добрый, для того, что господин ты, стыдно знати спасительный о нас промысл Божий? Не пригоже тебе и твоим детем ведати Христа за вас распятаго? Не до вас есть желательное слово Павла святаго: *да даст вам Бог разумети преспеющую разум любовь Христову*? Не к вам простирается слово Святаго Петра: *Господа же Бога освятите в сердцах ваших*?» и пр.

Вот еще живая сатира на нравы высших сословий: «Когда слух пройдет, что Государь кому особливую свою являет любовь, как вси возмутятся, вси к тому надвор, вси поздравляти, дарити, поклонами почитати, служити ему,

[1] Т.II, сл. 17, стр. 247; см. также т. I, сл. 12, стр. 217, т. II, сл. 1, стр. 6.

и умирати за него будто бы готовы, и тот службы его исчисляет, которых не бывало, тот красоту тела описует, хотя прямая харя, тот выводит рода древность из за тысящи лет, хотя бы был харчевник или пирожник; так, что уже многии в народех Государи народное сие безумие нарочно себе в забаву употребляют. — Но, хотя бы и прямо кто и достойно возлюблен был от толиких лиц, тебе что из того? То чуждее, то не твое щастие. — Да однакож! — Да чтож однакож? — Чтоб слово доброе заложил, или хотя бы не повредил. — Правда. — А с тем, кто в такое добро вбрел, что делается, тот уже и сам себя забыв кто он, не ведомо что о себе мечтает. Между тем от зеркала не отступит, и делает екзерцицию, как бы то честно и страшно являти себе, как то и сидети, и похаживати, и постаивати, и поглядывати, и поговаривати[1]».

По случаю проповедей Феофана Прокоповича, мы должны упомянуть об одном из его сочинений, которое, хотя и не имеет внешней формы проповеди и составляет целую книгу, не менее того носит внутренний характер проповеди и подходит вполне под ее определение. Мы говорим о «Толковании Христовой проповеди о блаженствах». Феофан Прокопович определяет смысл каждого блаженства и опровергает ложные толкования, господствовавшие в его время. Всю эту книгу очень легко разделить на несколько отдельных проповедей.

Мы заимствуем из нее некоторые черты тогдашнего быта, верно подмеченные и обличающие в Феофане Прокоповиче сатирическое начало. Вот, н. п., портрет ханжи: «Суть таковии, которых опасный человек не трудно познает, сие же наипаче потому, что или преизлишше смиряются, или действия некая природе своей противная показуют. Голову, например, на едино плечо преклоняют, голос отончевают, осклабляются безвременно, воздыхают часто и без причины, и прочая. Дал бы Бог, дабы умудрился иногда простый народ, и хотя бы от сих удобопознаваемых лестцов оберегал себе».

Далее сильная выходка против безпечности и жалкого успокоения духовенства: «Прелестнии суть миротворцы, или мирosказатели и онии, котории не попускают проповедати в народе, каковая у нас вражда с Богом, и междособная с ближними, за умножение прегрешений

[1] В дополнение к этой картине смот. т. I, сл. 12, стр. 221.

иссякшей любви у многих, и за оскудение учений, нашедшей тме неведения пути спасеннаго, и умножившымся суевериям. Таковии суть от духовнаго чина онии, котории оберегая себе, да не стыдно им будет яко невежди суть и в своем звании нерадивии, еще и искуснейшей от них братии завидя, обыкли на дело учителское пререцати: на что нам учители, и учения; на что проповеди; православнии христиане есмы, сияет благочестие, церковь святая процветает. Таковыя их речи мнятся быть мирныя, не велят ничего опасатися, вводят в совести человеческия беспечалие и тишину. Но мнимый се и мечтанный мир проповедуете о друзи! Лицепритворное, а не сущую вещь показуете! Что бо ползует, что в книгах православныя догматы, аще оныя нам неведоми суть; что ползует, что в Писании заповеди, аще их или не ведаем, или не творим?».

Много встречается в книге о блаженствах таких мест живых, сильных, сообщающих ясное понятие о том времени и доказывающих, как верно понимал его Феофан Прокопович. В отношении к исполнению эти места лучшие. Тогда одушевляется Феофан Прокопович, когда он обращается непосредственно к живым лицам и нападает на предрассудки, суеверие и невежество.

Может быть, нас упрекнут в натяжке и в желании выдержать насильно основную мысль этой характеристики; но нельзя не заметить, что ирония и сатирическое начало, проглядывающее в проповедях Феофана Прокоповича, напоминает писателей первых времен Реформации. Они также имели дело с устарелымми понятиями, предрассудками, с невежеством, упорным в отрицании всякого совершенствования, и также смотрели на все это с чувством своего превосходства, своей силы, ручавшейся за успех борьбы. Чувство соболезнования к противникам и вместе досада на продолжение их неразумного сопротивления — вот те условия, в которых находились и Феофан Прокопович и первые реформаторы западные. Очень понятно, что из них могло возникнуть сатирическое начало.

Внимание Феофана Прокоповича к живой действительности, способность понимать современную жизнь и действовать на нее, открывают в нем дарование оратора, призванного на общественное служение. Это дарование должно было развиться в полной силе и на свободе в его

торжественных и похвальных словах. Феофан Прокопович-оратор гораздо выше Феофана-проповедника. На эту новую сторону его деятельности мы должны теперь обратить внимание.

Мы знаем, что Феофан Прокопович получил одинаковое образование с другими учеными и проповедниками своего времени. Вероятно, не хуже их он умел распространять предложение, обставлять его общими местами и на заданную тему нанизывать риторические фигуры. Но школьный формализм и отвлеченная наука не могли сковать его дарования. Здоровая природа вынесла его из этой колеи. Слух о том, что творилось на севере, доходил до Киева; ожидание великого обновления и всеобщее беспокойство, предчувствие переворота, питали в нем природную потребность деятельности, которой не удовлетворяла должность преподавателя в Академии. Между тем идея обновления, сперва заключенная в духе одного Петра, потом в сфере, все еще тесной, его окружения, мало-помалу расширяла свой круг; наконец, она захватила Феофана Прокоповича и вынесла его на поприще, ему предназначенное.

Мы уже говорили о том, какое значение мог иметь в то время проповедник, одаренный живым пониманием требований тогдашней России. Феофан Прокопович понял эти требования, но односторонно. Он с жаром предался преобразовательному стремлению и посвятил все свои силы на служение этой мысли, которую олицетворил в себе Петр Великий. Последнему такой человек, как Феофан, был нужен. Подвизаясь одиноко на пути своем, он знал, что очень немногие сознавали необходимость его начинаний, оскорблявших убеждения и предрассудки большинства. Ему повиновались, но внутренно почти все его осуждали. Не такого повиновения требовал Петр. Он хотел, чтобы вся Россия по убеждению приобщилась к его стремлениям, чтобы народ перестал смотреть на его дела, как на личные прихоти, и чтобы поняли все, что не для одного себя, а для общей пользы он трудился, отменял старое и заводил новое. Это уважение к общему мнению, эта потребность иметь его для себя, в Петре Великом и при его железной воле очень замечательна. Но слишком много лежало на нем других, разнообразных забот. Практическая деятельность поглощала его и не оставляла времени самому отдавать отчет в

своих начинаниях и оправдывать их. Он искал человека, способного понять его, искренно и сознательно ему преданного, глубоко убежденного в разумной необходимости его стремлений, который взял бы на себя от имени его говорить с народом. Феофан Прокопович отозвался на это призвание. Он посвятил свое слово Петру Великому и стал посредником между ним и народом. Посвященный во все виды Петра, его советник и помощник, он шел перед ним, прочищая ему дорогу; задолго до каждого нового дела он готовил и склонял к нему общее мнение и, когда дело совершалось, он его оправдывал, отвечал на все доходившие до него возражения. Оправдание преобразования — вот тема торжественных и похвальных слов Феофана Прокоповича, его задача как оратора.

Этим общественным значением, которое он имел бесспорно, Феофан резко отличался от других ученых проповедников своего времени.

Словом приветственным на пришествие в Киев Петра Великого, читанным в Софийской церкви, Июля 5-го, 1706 года[1], открывается великолепный ряд торжественных и похвальных слов Феофана. Это слово замечательно как памятник первой встречи его с Петром. Несмотря на многие недостатки, нельзя не признать в нем искреннего выражения радости. Очень кстати Феофан Прокопович окружил себя воспоминаниями старины и связал древнюю славу России с настоящею.

В год Полтавской битвы, в проезд Петра Великого через Киев, Феофан Прокопович произнес длинное «Похвальное слово или Панигирикос о преславной над войсками Свейскими победе, и т. д.»[2]. Вот содержание. В начале встречаются условные и обычные фразы: великое дело не нуждается в прославлении, оно говорит само за себя; слово бессильно, но можно ли молчать, когда сердце исполнено радости, и пр. Вслед за этим оратор приступает к делу и начинает с изображения могущества и многочисленных средств, которыми располагал Карл XII. Это составляет содержание первой части. Шведы между всеми народами немецкими слыли лучшими воинами и приобрели право считать себя непобедимыми и презирать других. Но напрасно они презирали Россию: «Всуе

[1] Слова и речи Ф. П., часть I, сл. 1.
[2] Ч. I, сл. 2.

презираша крепкия о Господе силы Российския: не безсилием бо православное сие царство толико разширися, яко вся Западныя государства противу величествия его суть, аки реки противу безмернаго окиана, и уже прилично о нем рещи оное псаломское слово: *простре розги его до моря, и до рек отрасли его*; не безсилием дивыя народы, Казанския, Астраханския и Сибирския царства, и иныя на восток и запад, на полудне и север лежащия многочисленныя грады и страны укроти, и державе своей подверже. Обыди кто, или паче облети умом, начен от реки нашей Днепра до берегов Евксиновых на полудне, оттуда на восток до моря Каспийскаго и Хвалынскаго, даже до предел царства Персидскаго, и оттуду до далечайших пределов едва слухом к нам заходящаго царства Китаехинскаго, и оттуду на глубокую полунощь до Земли Новой, и до брегов моря Ледовитаго, и оттуду на запад до моря Балтийскаго, даже паки долгим земным и водным протяжением приидеши к помянутому Днепру: сия бо суть пределы Монарха нашего. Сия же вся не безсилием, якоже рех, ни ужем деломерным; но разве храбрым и мужественным оружием можаху определитися». Многие успехи русских, предшествовавшие Полтавской победе, могли бы разуверить шведов. Впрочем, их ослепление удвоивало силу и дерзость и без того уже мужественного врага. К нравственной силе присоединялись и материальные средства — награбленное богатство и пр. Война происходила в пределах России: «Всем вестно есть, како тяжчайшая брань есть в пределах своего отечества, нежели в чуждих: внутренний страх и боязнь, разбегаются и крыются жители, престают купли, оскудевают мытницы, отечества имением питается и богатеет супостат, и ничего не щадит, яко чуждаго; но и кроме потребы и нужды своей разграбляет и разоряет. Словом рещи, якоже лютейшая и не скоро врачуемая болезнь есть внутренняя, в самой утробе крыющаяся, нежели вреды на верху тела: тако и брань внутрь земли, нежели за пределом». Вторжению неприятелей способствовала измена. Мазепа, под личиною непоколебимой верности, умел скрыть свои замыслы и выдал Россию иноплеменникам. Возмутительные послания от него расходились по всем городам. Ждали помощи от Орды и Польши. В присутствии стольких врагов, с разных сторон угрожавших отечеству, наше войско должно было разделиться на части. Наше положе-

ние было самое невыгодное. И несмотря на все это, Карл XII побежден, Петр и Россия торжествуют победу.

Описание Полтавской битвы наполняет вторую часть. «Довольно бо было бы к совершенной славе твоей, аще бы толикаго супостата с поля токмо согнал еси: ныне же что виде поле Полтавское? О поле благополучное! О поле, достойное победительными знаменьми и торжественным некиим зданием украшенно быти, на вечную память толь преславной победы! Что бо виде, и кий позор на себе показа? Ужас бяше видети возмущенный и небес досязающий от праха и дыма военнаго облак: ужаснее зрети безчисленная семо и овамо летающая блистания, и слышати непрестанныя страшныя громы: рекл бы кто, яко не на земли, но на небеси творится брань, и яко не оружием, но молнием поражают себе противныи полки. Но в таковой тме и курении ясно на весь мир блесну слава Российских воев, и посреде толиких Марсовых волн не поколебася мужественное Твое и Твоего, Пресветлейший Монархо, воинства сердце: егда бо от нестерпимаго громогласия стеняше земля, егда окрестныя страны страхом движахуся, егда шумяху лесы прогоняемым от огня и грома воздухом, и на арматныя рыкания страшным рыком отвещеваху горы, и закры лице солнцу дым с прахом смешенный, единому токмо оставшу свету, его же оружныя огни издаяху; тогда не подвижеся храбрость и мужество Твоего воинства, не испусти вопля, ни гласа, внимаше всем вождов своих велениям и мановениям, не преступи ни малой черты ратнаго чина и закона, зряше безчисленныя сопротив идущия на ся смерти, и не отврати очес, не воспяти следа, но паче устремися, и смерть на смертоноснаго супостата нанесе: видяще себе среде онаго огня быти, нань же издалеча зрящих оледеневают сердца. Обаче лучше еще разже ревность свою по Бозе и Царе, по Вере и верности, по Церкви и Отечестве: ревностию же тоею толикую в себе зазже дерзость, еликой не чаяше видети гордый супостат, и не надеяшеся слышати мир весь: довлеет бо рещи, яко первыя еще полков Твоих линеи не множае десяти тысящей и в себе имущия не стерпеша вси вои Свейскии, и забывше непобедимую свою титлу, хребет на студныя язвы обратиша. Яко и о них уже воспети подобает, еже иногда воспе Псаломник о сынах Ефремлих: *сынове*, рече, *Ефремли наляцающе и стреляюще луки, возвратишася в день брани*. Тии обращают

хребет, иже славяхуся нестерпимое имети лице: тии в бегство обращаются, их же издалеча бежаху многии иныи народы. О силы! О славы твоея Россие!»

«Что же речем о собственной Твоей храбрости, великий великих мужей Вожде и великих супостатов Победителю, Всероссийский Монархо? Егда не слово токмо Твое и повеление в полки Твоя на брань препоясавшияся посылал еси (еже единое по царственному чину довлеяше), но совершая царственное, купно совершил еси и воинское дело, сам высоким лицем Твоим в лице супостату противостал еси, сам на первыя мечи, и копия, и огни устремился еси: страшный и славный позор! Возрадовася и купно вострепета Россия, узревши сие: возрадовася, видящи толикое мужество Царя своего, вострепета же, единаго смертию вся умрети боящися. О блаженства, рече, моего! Коликую отселе имети буду славу, егда услышит мир, и чести будут в историях последния веки, каков и колик во бранех показася Царь мой: обаче, о люте мне, аще не покрыет его невидимым щитом своим десница Вышняго! Его бо единою язвою вся уязвленна, Его единаго (еже да отвратит Господь) убиением вся убиенна буду. Но собысться на Тебе, Богом хранимый мужу, обещанное Псаломником Божие заступление: *падет от страны твоея тысяща, и тма одесную тебе, к тебе же не приближится*. Посреде острия мечов, посреде огненных градов, посреде многотысящных всюду летающих и свирепеющих смертей, ни смерть, ни язва не приближися к Тебе. Большее нечто реку: приближилася бяше (еже не без страха и трепета воспоминаем), приближилася бяше смерть явная к Богом венчанной главе Твоей, егда железный желудь пройде сквозь шлем Твой, но яко не вреди главы, ея же вредом вся бы повредилася Россия, отсюду яве есть, яко Ты живеши *в помощи Вышняго*; яве есть, яко Господь сил поборствует по Тебе: и аще когда, ныне яве показася, яко осеняет над главою Твоею в день брани; яве же есть, яко еще и всего рода нашего не отрину от лона своего, но хранит в подкрилии милости своея, и щитом силы своея заступает. Не един ныне отечества и православия нашего истинный любитель, поколебшийся первее от страха толь сильнаго супостата, ныне же толикаго твоего и общаго благополучия достигший, не един, глаголю, благодушествуя воспевает со Псаломником: *Коль благ Бог Израилев, правым*

сердцем: мои же вмале не подвижастеся нозе, вмале не пролияшася стопы моя.

Аще бо леть ныне о сем страшном Твоем случае любомудрствовати, мню, яко не иной ради вины попусти Господь видимой смерти приближитися ко главе Твоей, но не коснутися, разве дабы известно показал защищение свое, имже Тебе и Твое царство сохраняет. Не был еси убо одеян в железо, ни обложен твердою бронею, не имел еси ни щита, ни шлема медянаго, но аки нерушимою стеною, и адамантовым забралом ограждено бяше Царское лице Твое невидимою силою Вышняго. *Господь сил, сокрушаяй бранимыщею высокою, бысть Тебе столп крепости от лица вражия*, и вещию зде показася, яко аще подобная дерзость и не без порицания бывает во иных царях, бедою своею беду на царство наводящих: обаче в Тебе едином незабвенныя памяти и вечныя славы достойна обретеся: ниже бо от неразсуждения произыде, ниже отчаянием возжеся, но тайною силою сильнаго во бранех Бога поощренна есть. Той введе Тебе во страшный бой, иже и ополчися с Тобою: той подвиже сердце Твое итти в пламень военный, иже и щитом своего заступления огради Тебе».

В третьей части рассматриваются результаты и плоды победы. Могущество и гордость врагов сокрушены навсегда. Истреблена лучшая часть шведского войска. Знамена, оружие, воинские запасы в наших руках. Остальная часть шведской армии на берегах Днепра положила оружие и взята в плен. Полтавская победа даровала России мир, беспечалие и изобилие. От настоящего Феофан Прокопович обращает взоры в будущее. Замечательно это живое движение: «Что же прочее? О, благословения на нас твоего, Боже наш! Мнит ми ся, яко светает уже день той, воньже проклятая уния, имевшая во отечество наше вторгнутися, и от своих гнездилищ изверженна будет: святая же Православно-Кафолическая Вера, юже от Малой России служители диаволскии изгнати хотяху, и во иныя страны благополучне простреется. Будет то укрепляющу Богу десницу Твою, Пресветлейший Монархо, будет — не сумневаемся, будет — надеемся тако, аки и получихом[1]».

Слово заключается молитвою. Для того, чтобы оценить этот панигирик, должно вспомнить, каковы были

[1] Эта была мысль князя Меншикова. См. сл. похвальное в честь его, т.I, стр. 68.

речи, произносимые в то время на важные события другими проповедниками, н. п. Стефаном Яворским. Мы видели, что он говорил обо всем, кроме того, что совершалось в его глазах. Феофан Прокопович первый стал изображать живую современность, не переводя ее в символы и аллегории.

Другое Феофаново похвальное слово о баталии Полтавской, читанное в 1717 г., построено по тому же плану и состоит из тех же трех частей. В нем находится всем известное обращение к Петровой шляпе, пробитой пулею[1].

Слово похвальное на рождение Царевича Петра Петровича[2] распадается на две части. В первой говорится о выгодах наследственной, самодержавной монархии; во второй, относящейся собственно к России, о благополучии, «которое основано есть на особе царствующаго». Представим из нее замечательный отрывок: «Зде предлежит нам сугубый путь гражданскаго и воинскаго правительства. В который первее устремимся? Поидем первее в гражданский, яко домашний; воинский бо за пределы отечества ведет. А зде да предстанет нам свидетельство памяти всенародныя, память же не престарелых людей, но не далече, за двадесять лет вспять, заходящая. Что бо была Россия прежде так не долгаго времени, и что есть ныне? Посмотрим ли на здания? На место грубых хижин наступили палаты светлыя, на место худаго хврастия дивныя вертограды. Посмотрим ли на градския крепости? Имаем таковыя вещию, каковых и фигур на хартиях прежде не видели и не видали. Воззрим на седалища правителская? Новый Сенаторов и Губернаторов сан, в советах высокий, в правосудии неумытный, желателный добродетелем, страшный злодеяниям. Отверзем статии и книги судейския? Колико лишних отставлено, колико здравых и нужднейших прибыло вновь. Уже и свободная учения полагают себе основания, идеже и надежды не имеяху; уже арифметическия, геометрическия, и прочия философския искуства, уже книги политическия, уже обоей архитектуры хитрости умножаются. Что же речем о флоте воинском? Ниже бо на самом точию кораблей здании держати очи и мысли нам довлеет; аще и самое то

[1] Т. I, стр. 159.
[2] Т. I, сл. 5.

зрети без удивления не можем, но разсуждати подобает, от коликих сие добродетелей произыде. Не могли бы воистинну никие же мастеры совершити сего, всуе бы было тектонское искуство и труды, аще бы не предстала зде Монаршая мудрость, еже вся усмотрети к таковому намерению потребная; аще бы не был зде быстрый промысл, откуду бы и како, каковым путем и способом подобающую собрати и свезти материю; аще бы не явила себе зде велелепная щедрость, еже бы не жалети толиких иждивений; аще бы не произошло зде незыблемое великодушие, еже бы не устрашитися толикаго и толь труднаго а еще новаго дела; аще бы не воспламенилося зде неусыпное славы ревнование, еже бы Государству Российскому и в сем не попустити от иных прочиих быти упослежденну. И, да многая минувше, едино главнейшее изречем, на таковый сей трудный, новый, преславный завод, не доволно было никое же имение, ни лесы дубравныи, ни труды делателей. Потребное было оруженосным сим ковчегам, сим крылатым и бег пространный любящим палатам, потребное, глаголю, было место и поле течению их подобающее, инако бы все суетное было. Зде же кто не видит, что державе Российской подобало простретися за пределы земныя, и на широкия моря пронести область свою? Купил нам тое Самодержец наш не сребром купеческим, но Марсовым железом. Показа, аки перстом, самая правда на бреги Ингрии и Карелии, хищением льва Свейскаго давно отьятыя; устремися убо тамо сила Монарха нашего победительная, и прогна далече зверя онаго полунощнаго, протяже владение свое на моря, устраши громом славы сея и далечайшая помория и островы; державную же Россию уподоби оному апокалиптическому видению. Се уже единою ногою на земли, другою же стоит на морю, дивна всем, всем страшна и славна! Словом рещи: аще бы ничтоже было прочее, един флот был бы доволен к безсмертной славе его Царскаго Величества.

А ты, новый и новоцарствующий граде Петров, не высокая ли слава еси фундатора твоего? Идеже ни помысл кому был жительства человеческаго, достойное вскоре устроися место престолу Царскому. Кто бы от странных зде пришед, и о самой истине не уведав, кто бы, глаголю, узрев таковое града величество и велелепие, не помыслил, яко сие от двух или трех сот лет уже зиж-

дется? Сиесть, тщателством Монарха нашего испразднися оная древняя пословица Сарматская: *не разом Краков будовано*. Или бо великое время к таковому строению пятьнадесятолетнее? И что много глаголати о сих? Август он Римский Император, яко превеликую о себе похвалу, умирая, проглагола: кирпичный, рече, Рим обретох, а мраморный оставляю. Нашему же Пресветлейшему Монарху тщета была бы а не похвала сие пригласити; исповести бо воистинну подобает, древяную он обрете Россию, а сотвори златую: тако оную и внешним, и внутренним видом украси, здании, крепостьми, правилами и правительми, и различных учений полезных добротою.

Но еще побежим в след его воинский, (аще и тако уже того минути мы не возмогли) и зде точию имена вещей некиих воспомянути можем: тако невозможно есть в кратком времени предлагати повесть. Еще отроческою рукою разори Казикермень, разруши Азов, и дракона асийскаго устраши; возярен же неправедным терзанием льва Свейскаго, коль ему много наложи ран, коль много отсече градов и крепостей, зде в Ингрии, в Ливонии, в Померании, в Карелии, в Финландии, и в чужих гнездах крыющася обрете, в Митаве Курляндской, и в Елбинге Пруском и на местах прочиих; дерзнувша же встретися на поле ратном, преславно победи под Калишем, на черной Напе, под Пропойском, под Полтавою. Единым ли сие едино воспомяновением прейти довлеет? Не довлеют воистинну преславной оной виктории тысяща уст риторских, и не престанут славити веки многия, донележе мир стоит. Но и иныя победы прочия пространных проповедей достойныя суть, обаче зде единым их точию, якоже рех, воспоминанием удоволяемся. Таковыя же, так далекия, так многия места и страны победами его прославленныя! Велико было бы, аще бы кто прошел легким странствием, то чтож есть викториями исполнити? А что во первых воспомянути подобало, и что всей толикой славе основание, есть регула воинская: то дело, то всех дел и корень и верх, чрез сие дело, чтолибо и гделибо Российским оружием достохвалное содевается, содевается Царем нашим, аще бы и не присутствовал тамо, за сие едино и вся будущия по смерти его победы ему воспишутся.

И таковых то Монарха нашего славных дел, аще и не всех, аще и краткое именование есть светлое и известное

Российскаго щастия свидетелство; минувше бо многия оттуду произшедшия пользы домашния, да помыслит всяк, коликую обрете Россия во всем мире славу себе? Не буди бо в срамоту помянути, еже истинно есть, в коем мнении, в коей цене бехом мы прежде у иноземных народов: бехом у политических мнимии варвары, у гордых и величавых презреннии, у мудрящихся невежи, у хищных желателная ловля, у всех нерадими, от всех поруганы. Аще же и лживое было таковое многих мнение, обаче мнение было таковое, и изъобличила была то не единократно Россия своим оружием, но не доволно и несовершенно, наипаче яко оружием страх точию содевается в народех, честь и любовь тем не купуется. Ныне же что храбростию, любомудрием, правдолюбием, исправлением и обучением отечества, не себе точию, но и всему Российскому народу содела Пресветлый наш Монарх? То, что которыи нас гнушалися, яко грубых, ищут усердно братства нашего, которыи безчестили — славят, которыи грозили — боятся и трепещут, которыи презирали — служити нам не стыдятся. Многии в Европе коронованныи главы, не точию в союзе с Петром Монархом нашим идут доброхотно; но и десная его Величеству давати не имеют за безчестие: отменили мнение, отменили прежния своя о нас повести, затерли историйки своя древния, инако и глаголати и писати начали. Поднела главу Россия светлая, красная, силная, другом любимая, врагом страшная, и да заключим силным, но истинным словом все сие: *зависть славою Российскою побеждена есть*! Не может безчестити нас; ибо веры уже в свете не обрящет, точию имать грызти персты своя, и утробою снедатися». Сравнение России старой с Россиею новою встречается во многих торжественных словах Феофана Прокоповича. Это одна из его любимых тем.

Поездка Петра Великого за границу и требование, чтобы примеру его подражали другие, как всякое дело новое, неслыханное, оскорбляло господствующие предрассудки и многим не нравилось. Феофан Прокопович это знал. По случаю приезда Государева, он произнес два слова, в которых он объяснил необходимость его путешествия и оправдал путешествия за границу вообще. В первом слове, поздравительном от лица всего русского народа[1], он говорит: «Аще избраннейшая некая Божиим промыслом собывшаяся с ним и воспомянутся зде от

[1] Т.I, сл. 10.

части, и воспомянути бо благословная вина есть, не яко во известие подающи тое, еже всем известно, и от всея Европы знаемо есть; но ово да услышит Россия, какову и колику пользу себе чрез путешествие Царя Самодержца своего получила, ово же да и предбудущих веков роди от памяти услышать. Внутрь убо Европы самодержавствующу Царю Самодержцу нашему, не нужда собственная или самохотение кое бяше ему различныя Европския иностранныя страны прохождати, и тем услаждати себе. Кое же и услаждение от ежедневных трудов и непокоя? А ктому и кроме сего уже не единою довольно, тыя и пройде и провиде. Но целость всенароднаго отечественнаго добра, сиесть: да ожесточенное и окамененное в долголетней войне нынешней сердце супостата Свея, или желательным премирнаго рукодаяния союзом умягчит, или крайнею благополучною победою упразднит. И надеемся яко будет то, Господу поспешествующу, и десницу Помазанника своего утверждающу, будет тако, якоже от трудолюбиваго тщания его и познаваем и видим явственно. То убо наипаче понуди его изыти от дому и отечества своего. Изыде убо; что же? Пройде многия провинции, пройде множайшыя грады, пройде Фландрию, Брабандию, Мекленбургию, Померанию, прииде в великую Германию; Германия же, якоже глаголют, первая царица есть Европы, в ней же толь преславныя и пребогатыя суть провинции, толь прекрепкии и прекрасныи градове, толь веселыя поля и населения их, толь частыя премудрых учений Академии, толь преизрядныя художества и остроумнии художники. Сию аще кто видит, провинций прочиих госпожу видит, царств всех знамя, стран всех матерь видит. В Германию аще кто приходит, познавает чинное общенароднаго правительства устроение, обычаев доброту, разума и беседы сладость, познавает храбрость, науку и остроумие».

В другом слове, в неделю осьмуюнадесять[1], мы встречаем следующее прекрасное место: «Якоже бо река, далее и далее проводя течение свое, более и более растет, получая себе прибавление из припадающих потоков, и тако шествием своим умножается, и великую приемлет силу; тако и странствование человеку благоразумному прибавляет много. Чегож много прибавляет? Телесныя ли

[1] Т.I, сл. 11.

силы? Но тая подорожными неугодиами слабеет. Богатства ли? Кроме купцов единых прочиим убыточно есть. Чегож инаго? Того, еже есть и собственному и общему добру основание, искусства. Не всуе бо славный оный стихотворец Еллинский Омир в начале книг своих Одиссеа нарицаемых, хотя кратко похвалити Улисса вождя Греческаго, о котором повесть долгую поет, нарицает его мужа многих людей обычаи и грады ведевшаго. Сокращенная похвала, но великая; многия бо и великия пользы сокращенно содержит. Отсюду умножается главная оная мудрость, еже от твари познавати Творца. Истинное бо слово Павлово, или паче Божие: *невидимая его, от создания мира, творенми помышляема, видима суть, и присносущная сила его и Божество.* И сию то философию свою сказал быти Антоний великий, егда вопрошающим его языческим философом, где суть книги его, показал на весь мир и рекл: сия есть книга моя. Молю же: той ли книгу сию чтет лучше, которому где во очах горизонт кончится, там всего мира конец мнится быти? Или той, который, странствуя, видел реки и моря, и земель различие, и времен разнствие, и дивных естеств множество? Что есть ли бы не иную какую давано пользу, точию самое толь многих вещей познание, и сия была бы не малая корысть, наипаче мужу породы и чести высокия, которым ведение лучше всякаго сокровища стяжется. Но от сего познания твари восходит мысль, якоже рех, к познанию Творца, и толико выше к познанию Бога восходит, елико множайшая создания познает... Сверх того, перегринация или странствование дивно объясняет разум к правительству, и есть, смело реку, есть тое лучшая и живая честныя политики школа. Предлагает бо не на хартии, но в самом деле, не слуху, но самому видению обычаи и поведения народов; егда тоеж слышим от повестей, или чтем в книгах исторических, много не хощет мысль верити; не мало бо и ложне повествуется: много же и вероятных и истинных (не ведать для чего) не так ясно познаем, как егда, самыя только места, где что деялося, увидевше. И сие то самым искуством уведав древний оный высокаго разсуждения учитель Иероним, таковое к познанию историй подает правило: аще, рече, хощеши Греческих стихотворцев и историков книги добре уразумети, посети и обыди Пелопоннис и Аттику, что ныне Морреею нарицают. А к лучшему уразумению ветхозаконных

историй, не вем как то, свет велий подает осмотрение Иудеи и Сирии. Кольми паче все то яснее познается, егда, странствующе, не на голыя только древних дел места смотрим, но и самыя народов дела и деяния, промыслы, советы, суды, нравы, и правительства образы ясно видим. Тут благоразумный человек видит многоизменныя фортуны играния и учится кротости, видит вины благополучий и учится правилу, видит вину злоключений и учится бодрости и оберегательству, зрит же в чуждых народах, аки в зерцале, своя собственныя и своего народа и исправления и недостатки (сами бо себе в самех же нас, не вем как то, не ясно, познаем), и так аки пчела, оставляя вредная, избирает, что лучшее видит быти и к своему и к народному исправлению. Словом рещи: странствование не во многих летах мудрейшим далече творит человека, нежели многолетная старость. Особенно же делам военным, изрещи трудно, как изрядно обучает странствование... Не видим на карте, какая сия или оная крепость, в чем оныя надежда и в чем боязнь, каковое искуство людей, и каковыя сего и онаго народа сердца; не видим на картах, которыя угодныя, и которыя трудныя места к переходу, к переправе, к положению стана, к действию баталий и прочая сим подобная. Странствование едино все тое, как на длане показует, и живую Географию в памяти написует, так что человек не иначе сведанныя страны в мысли своей имеет, аки бы на воздусе летая имел оныя пред очима».

На многие случаи Феофан Прокопович говорил о значении верховной власти. Полное учение его об этом предмете изложено в слове в неделю цветную «о власти и чести Царской, яко от самаго Бога в мире учинена есть, и како почитати Царей и оным повиноватися людие долженствуют; кто же суть, и коликий имеют грех противляющиися им». Проповедано в С.-Петербурге, Апреля 6, в 1718 г.[1] Это слово по содержанию своему и по отношению к тогдашним обстоятельствам очень важно. Кроме того, оно кажется нам одним из лучших, если не лучшим. Мы рарберем его подробно.

Введением связывается предмет проповеди с тем случаем из жизни Христовой, который празднует Церковь в неделю цветную: «О чем нынешнее время и благовременне и безвременне проповедати нам повелевает, того вину подает торжественный во Иерусалим вход Христов. Ви-

[1] Т. I, сл. 14.

дим, коликая в народе радость, коль благоприятное сретение, на самый слух пришествия Мессиина движется весь град, мнози постилают по пути ризы своя, мнози режут и приносят ваиа, победительная знамения: вси вопиют торжественный глас: осанна! и малыи отроцы тожде творят. Негодуют о сем Архиерее и книжницы, но не успевают; рвутся завистию святии фарисее, и пресещи торжество тщатся, но не могут». Так встречали иудеи Того, в ком они видели не более как Царя земного. «Но что ни мыслили о Мессии Иудее, обаче и тако предложение наше имеет зде место. Имеем бо образцы в слове Божии, от Божией чести и любве заимствовати вину к чести и любве человеческой, не в равенство, но в приклад... Достодолжно убо есть, да от нынешней торжественной почести Царю Израилеву возданной приемше вину, послужим словом простым и ясным нужде нашей, за грех во времена сия в России приключившийся. Нужде, глаголю, нашей да послужим, не малую бо часть людей в таковом невежестве пребывающую видим быти, яко не знают христианскаго учения о властех мирских. Паче же о самой Высочайшей державе не знают, яко от Бога устроена и мечем вооружена есть, и яко противитися оной, есть грех на самаго Бога, не точию временной, но и вечной смерти повинный; но мнози помышляют быти сие от промысла просто человеческаго, или от превозмогшей силы, и яко боятися властей за гнев их точию сильный и страшный, а не за совесть боятися подобает».

Вслед за этим проповедник приступает к делу и начинает с отрицания ложного учения о верховной власти. Еще во времена Апостольские родилось мнение, будто христианская свобода (многими криво понятая) отрешает от повиновения властям. Апостолы опровергли и осудили это учение. «Суть же и в нынешния времена, оным последующии: якоже Папа себе и клир свой от властей державных изимающий, но и мечтающий данную себе власть даровати, и отъимати скипетры царския, и якоже Анавaптисты человеку христианину имети власть запрещающии: которая буесловия в слове последующем сама разорятся. Еще точию о наших некиих мудрецах нечто воспомянем: суть нецыи (и дал бы Бог, дабы не были многии) или тайным бесом льстимии, или меланхолиею помрачаеми, которыи таковаго некоего в мысли своей имеют урода, что все им грешно и скверно мнится быти,

что либо увидят чудно, весело, велико и славно, аще и праведно, и правильно, и не богопротивно. Например: лучше любят день ненастливый, нежели ведро; лучше радуются ведомостьми скорбными, нежели добрыми, самаго счастия не любят, и не вем как-то о самих себе думают, а о прочиих так: аще кого видят здрава и в добром поведении, то конечно не свят; хотели бы всем человеком быти злобразным, горбатым, темным, не благополучным, и разве в таковом состоянии любили бы их... И сии наипаче славы безчестити не трепещут, и всяку власть мирскую, не точию не за дело Божие имеют, но и в мерзость вменяют, не ведуще бо, что есть смирение истинное, что есть нищета духовная; но по внешнему виду тое разсуждающе, все, еже велико и славно есть, презирают, и в грех ставят: и тако о державе верховной ниже помыслити хотят, быти ю праведну и от Бога узаконенну. Однако и сии не безоружни являются: мнятся нечто имети богословское от Священнаго Писания, не аки бо от писания несразуменнаго совратилися (как-то иным случается), но к своей готовой злобе привлекли непознанное писание. Самаго Христа, глаголют, слово есть: *яко, еже есть высоко в человецех, мерзость есть пред Богом.* От сего наводят мудрость, силу, славу и всякую власть человеческую мерзску быти пред Богом. Видим высоту богословную, слышателие! Ктож не видит, коль сильна она и действенна простым и невежливым, наипаче, егда умягченным словом, и лицем умиленным с воздыханием и покиванием главы провещавается? Тако Ангел тмы преображается во Ангела светла». Феофан Прокопович раскрывает истинное значение этого текста и обращает его на самих противников.

Следует положительная часть, изложение Христианского учения о верховной власти. Необходимости верховной власти научает закон естественный. «И се всех законов главизна! Ибо понеже с стороны одной велит нам естество любити себе, и другому не творити, что нам не любо, а с другой стороны злоба рода растленнаго разоряти закон сей не сумнится: всегда и везде желателен был страж, и защитник, и сильный поборник закона, и той есть державная власть. Не приходит сие многим на мысль, да для чего? Для того, что безопасно под таковыми стражами пребывающе, не разсуждают добра своего, яко обычнаго. Аще же бы кто вне таковаго строения пожити с людми

хотел, уведал бы тот час, как не добро без власти... Известно убо имамы, яко власть верховная от самаго естества начало и вину приемлет: аще от естества, то от самаго Бога создателя естества... От сего же купно яве есть, яко естество учит нас и о повиновении властем должном». Обратимся к слову Божию писанному. Из множества текстов о нашем предмете изберем некоторые: *Мною Царие царствуют и силнии пишут правду* (Притчей гл. 8, ст.15). *Да уведят живущии, яко владеет Вышний Царством человеческим, и ему же восхощет даст е.* (Дан., гл. 4, ст. 14). *Якоже устремление воды, тако и сердце Царево в руце Божией* (Притчей гл.21, ст.12). *Повинитеся всякому человечу созданию, Господа ради: аще Царю, яко преобладающу, и пр.* (1 Пет., гл. 2, ст. 13 и пр.) *Всяка душа властем предержащым да повинуется. Несть бо власть аще не от Бога: сущыя же власти от Бога учинены суть* (Римл., гл. 13. ст. 1). *Тем же потреба повиноватися не токмо за гнев, но и за совесть* (там же, ст. 2,4,5,6.). Феофан Прокопович выказывает всю силу этих слов. Далее он приводит выражения из Священного Писания, которые «украшают Царей лучше нежели порфиры и диадимы: *бози и христы* (Псалом 81, ст. 6. Коринф., гл. 8, ст. 5. Исход, гл. 22, ст. 28)». Итак, «власти державныя суть дело самаго Бога».

Другой вопрос: «каковую должни есмы властем честь, любовь, верность, каковый страх и повиновение» решается на основании предыдущего. Если верховная власть основана Богом, то это самое обязывает ей повиноваться. Приводятся тексты: *Повинуйтеся во всяком страсе владыкам, не точию благим и кротким, но и строптивым* (Пет., гл.2, ст. 18) и пр. Приводятся примеры из еврейской истории — Саула и Давида, и из первых веков христианства, из времен гонений. Католики объясняют повиновение христиан в то время слабостью, невозможностью сопротивления. Это мнение опровергается историческими свидетельствами. «Аще убо тако есть, аще и строптивым владыкам и неверным должни суть Христиане повиноватися; то колико должни суть все тое правоверным и правосудным Государем? Оныи бо суть Господия, сии же и отцы: и что глаголю? Сей, и вси, и всякии самодержцы отцы суть; в которой бо оной заповеди даси место сему долженству нашему, еже почитати от души, и за совесть власти, аще не в сей: *чти отца твоего*? Тако вси богомудрии учитилие твердят, тако сам законодавец Моисей толкует.

И что больше? Власть есть самое первейшее и высочайшее отечество; на них бо висит не одного некоего человека, не дому одного, но всего великаго народа житие, целость, безпечалие».

За этим следует очень замечательное место, в котором Феофан Прокопович опровергает учение католиков о независимости духовного чина от светской власти и излагает свое учение: «Помыслит бо кто, и многии мыслят, что не вси весьма людие сим долженством обязаны суть, но некии выключаются, имянно же священство и монашество. Се терн, или паче рещи жало, но жало се змиино есть, Папежский се дух, но не вем, как то досягающий и касающийся нас; священство бо иное дело, иный чин есть в народе, а не иное Государство. А якоже иное дело воинству, иное гражданству, иное врачам, иное художникам различным, обаче вси с делами своими Верховной власти подлежат. Тако и пастырие, и учитилие, и просто вси духовнии имеют собственное свое дело, еже быти служители Божиими, и строители таин его, обаче и повелению властей державных покорены суть, да в деле звания своего пребывают, и наказанию, аще не пребывают: кольми паче, аще общаго себе с прочиим народом долженства не творят. Может быти, подумает кто, что се уже чрез излишество говорим; но молю, послушай первее терпеливно, аще имамы на сие доводы сильныи, и потом суди как хощеши. Еще прежде закона писаннаго, устроевая Бог Моисея вождом быти Исраилю, егда посылает его к Фараону, и придает в помощь Аарона на священство намереннаго, заповедует Моисею, да будет в Бога Аарону. Аще же посмотрим на церковь ветхозаконную, нет места сумнению, известно бо, что там все священство, и Левиты царем Исраильским во всем подчинены были. (Следуют примеры из ветхозаветной истории и из новозаветной). Сам Христос велит даяти Кесарева Кесареви, се же велит Архиереом и книжникам и старцем, якоже докладно пишет о том Марко святый и Лука. Аще же тако в Ветхом, почто и не в Новом Завете? Закон бо сей о властех не обрядовый есть, но нравоучительный, в самом десятословии корень имущий, и того ради не пременный, но вечный, с пребыванием мира сего пребывающий. Обаче и особь вопросим Новаго Завета. И зде яснее еще видим истину. Кроме бо того, что сам Господь даде властем дань от себе, и что Павел на суд Кесарев позывает, и что Петр

послание свое первое, в нем же почитати Царя учит, пишет не точию к мирским, но и ко священству, яко же яве есть от главы пятой. Кроме сих и сим подобных, непобедимое слово Павлово есть: *всяка душа властем предержащым да повинуется*. Чесо бо ради глаголет: *всяка душа*? Разве да всех подвержет властем, без выбору, без выключения. И трудно ли было бы придати: *всяка душа*, кроме пресвитеров или пастырей? Егдаже кругом объемлет: *всяка душа* како может изъимати оттуду священство? Разве яко тако мудрствует страсть наша». Цари созывали Соборы, управляли ими, давали уставы и повеления епископам и пресвитерам и наказывали их за проступки. Этим оканчивается догматическое изложение учения о верховной власти.

Далее проповедник, в порыве негодования, обращается к русским, не признающим власти или оскорбляющим ее: «Увы окаянства! Увы злоключения времен наших! Да какое негодование равное возъимеем зде? Киими слезами не плачемся? Киим сердцем довольно возревнуем? Коль противное дело толь твердой истине показали нам нынешняя времена? Державной власти Царю Богоданному не честь умалити, еже и самое к вечному осуждению довольно, но и скипетра и жития позавидети схотелося. Но кому похоть сия? Не довлели мски и львы, туды и прузи, туды и гадкая гусеница. До того пришло, что уже самыи бездельнии в дело, да в дело и мерзское и дерзское! Уже и дрождие народа, души дешевыя, человеки не к чему иному, точию к поядению чуждих трудов родившиися, и те на Государя своего и те на Христа Господня! Да вам, когда хлеб ясте, подобало бы удивлятися и глаголати: откуду ми сие? Возобновилася нам, воистинну историа о Давиде, на его же и слепии, и хромии бунт поднесли. Помыслят, да чтож он блюзнерит? Не на худость, но на совесть смотрел бы. Хорошая совесть, и зерцало представим ей. Два человека вошли в церковь, не помолитися но красти: один был в честном платье, а другий в рубище и лаптях: а договор был у них не во общую корысть сбирать, но что кто захватит, то его; лапотник искуснейший был, и тот час во олтарь да на престол, и обираючи заграбил, что было там. Взяла зависть другаго, и аки бы с ревности: ни ли ты, рече, боишися Бога, в лаптях на престол святый схватился? А он ему: не кричи брат, Бог не зрит на платье, на совесть зрит. Се совести вашей зерцало о безгрешники!

Полагати совесть на языце, и тогда совестию хвалитися, когда плакати и стенати подобает. Да аще треба и сны видети людем на беду, себе прочее спите волхвы! Ей не чувствен, что не обоняет в вас духа афеистскаго...»

От обличения мятежников Феофан переходит к увещанию тех «их же мощно общенародным именем называти: о Россие»; просит не обращать внимания на личность его, недостойного вещателя истины, но принять от него истину и уверовать в нее, как верим мы Евангелию, кто бы ни читал его. Если сам Бог предписывает повиновение властителям строптивым, то чем оправдаются те, которые дерзают подымать руку «на Монарха благовернаго, и толико Россию пользовавшаго, яко от начала Государства Всероссийскаго, еликия могут обрестися истории, сему равнаго не покажут? Ибо, понеже на двоих сих вся Государская должность висит, на гражданском, глаголю, и воинском деле: кто у нас когда обоя сия так добре совершил, яко же сей? Во всем обновил, или паче отродил Россию. Чтож, сие ли от нас награждение будет ему, да его же промыслом и собственными труды, славу и безпечалие все получили, той сам имя хульное и житие многобедное имеет? Кая се срамота? Кий студный порок? Страшен сый неприятелем, боятитися подданных понуждается! Славен у чуждих, безчестен у своих! И когда многими попечении и подвиги сам себе безвременную старость привлекает, когда за целость отечества, вознерадев о своем здравии, аки скороходным бегом сам спешит к смерти; тогда некиим возмнился долго жити! Аще бы не закон Божий обуздовал нас, самый таковаго неблагодарствия студ силен был бы обуздати! Так сего единаго на себе поречения вси народи не терпят, еже Государю своему неверным явитися; ибо вопреки в великую вси себе вменяют славу, еже и умрети за Государя! Ты ли едина, о Россие, от всех народов в сем останешися? Прежних лет иноземныи писателие, аще и во многих неисправлениях народ наш поносили, обаче в верности к Государю своему так славят, что его во образ прочиим представляют. Егда же все прежнее поношение толикою славою истребил уже Петр, тогда прежняя верности слава увядати начнет? Щастие ли таковое России, еже бы не имети полной славы? Удивляются сему самии лютейшии враги наши, и хотя и приятны им сии о нас вести (угождают бо зависти их); однакоже таковое неистовство обругают и поплюют. И смотрим,

дабы не выросла в мире притча сия о нас: достоин Государь толикаго Государства, да не достоин народ таковаго Государя.

Но не награждается единым студом грех сей, влечет за собою тучу и бурю и облак страшный бесчисленных бед. Не легко со престола сходят Царие, когда не по воле сходят. Тот час шум и трус в Государстве: больших кровавое междоусобие, менших добросовестных вопль, плачь, бедствие, а злонравных человек, аки зверей лютых от уз разрешенных, вольное всюду нападение, грабительство, убийство. Где и когда нуждею перенеслся скипетр без многой крови, и лишения лучших людей, и разорения домов великих? И якоже подрывающе основание, трудно удержати в целости храмину: тако и зде бывает: опровергаемым властем верховным, колеблется к падению все общество. И сия болезнь в государствах мало когда не бывает к смерти их, якоже можно видети от всемирных историй. Но коих мы требуем историй? Не сама ли Россия довольная себе свидетельница? Мню бо, яко не тако скоро забудет, что претерпе по злодействии Годуновом, и как не далеко была от крайняго своего разрушения! О аще бы, паки глаголю, и неведом нам был закон Божий, не довольно ли было бы к научению сие едино искуснейшее следующих видение? Но то зло неудобь врачуемое, яко беснующиися человецы, ниже взирают на бывшая, ниже будущая разсуждают, но некиим лестным мечтанием услаждающеся, слепо устремляются к погибели своей.

Того ради тое наконец представляем всякому, еже во всяких делах и начинаниях наших и первее, и послежде, и непрестанно помышляти долженствуем, и учению нынешнему аки свойственная печать потребна есть: се же есть неумытный и неизбежный суд Божий... Избегнут бо таковии меча царскаго, понеже за грех повинушася, обаче не избегнут суда Божия, понеже не повинушася за совесть. Гдеж вы будете, которыи и гнев Царский, и совесть вашу презревше, на скипетр и на здравие властей дерзаете? Есть ли вам ужас или ни? Нам всем ужас есть, дабы за сие не ускорил гнев Божий, и временным своим отмщением на отечество наше».

Но Феофан не хотел окончить угрозою и тяжелым предчувствием; от настоящего он обращается к будущему и прекрасно заключает свое слово этою молитвою: «Но лучшая, лучшая промышляй о нас Боже наш! Предвари

нас милосердием своим! Ко многому неблагодарствию и сие приложихом, яко многих благодеяний твоих в Петре нам показанных не познахом, исповедуем убо недостойных себе быти, егоже неблагодарнии явихомся. Обаче не в едином мире грех наш, и милость твоя; не сотвори с нами по беззакониям нашым, ниже по грехом нашым воздаждь нам. Господи, спаси Христа твоего и услыши его с небесе святаго твоего. Господи, спаси Царя и услыши ны: возвесели его о спасении твоем: предвари его благословением благостынным: да обрящется рука твоя всем врагом его да обрящет десница твоя вся ненавидящыя его: вознесися Господи силою твоею, воспоем и поем силы твоя. Аминь».

По случаю морской победы, одержанной над шведами в 1720 г., Июля 27 дня, Феофан Прокопович произнес похвальное слово о флоте Российском[1] «о сих великих, дивных, крылатых, оруженосных древесах». Известно, сколько пожертвований, трудов и неусыпных стараний стоило Петру Великому устройство флота. Но не все понимали его необходимость. Феофан Прокопович уясняет ее следующим образом: «Да разсудит всяк, к чему толь пространная поля, водная моря и безмерный океан создал Бог, к питию ли? Довлели бы на сие реки и источники, а не толикое вод множество, большую часть земноводнаго сего круга объемшее, еще же и питию человеческому весьма неугодное. Сия того вина есть, (яко премудре разсуждает Василий Великий в своем шестодневии) что премудрый мира Создатель, промышляя человеком взаимное друголюбие, не благоволил всем странам земным всякия плоды житию нашему потребныя произносити; ибо тогда сии жители на оных, а онии на сих ниже посмотрели бы, един от другаго помощи не требуя. Разделил убо Творец земная своя благая различным странам по части, дабы так, едина от другой требуя взаимнаго пособия, лучше в любовный союз сопрягатися могли. Но понеже невозможно было людем имети коммуникацию земным путем от конец до конец мира сего, того ради великий Промысл Божий пролиял промеж селения человеческая водное естество, взаимному всех стран сообществу послужити могущее. А от сего видим, какая и коликая флота морскаго нужда, видим, что всяк сего не любящий, не любит добра своего, и Божию о Добре нашем промыслу наблагодарен есть.

[1] Т.II, сл. 3.

Но обще о пользе флота много бы глаголати, но ненуждно, яко всякому благоразсудному известно есть. Мы точию вкратце разсудим, как собственно Российскому государству нуждный и полезный есть морский флот. А в первых, понеже не к единому морю прилежит пределами своими сия монархия, то как не безчестно ей не имети флота? Не сыщем ни единой в свете деревни, которая над рекою или езером положена, и не имела бы лодок: а толь славной и сильной монархии, полуденная и полунощная моря обдержащей, не имети бы кораблей, хотя бы ни единой к тому не было нужды, однако же было бы то безчестно и укорительно. Стоим над водою и смотрим, как гости к нам приходят и отходят, а сами того не умеем. Слово в слово так, как в стихотворских фабулах, некий Тантал стоит в воде, да жаждет. И потому, и наше море не наше. Да смотрим, как то и поморие наше? Разве было бы наше по милости заморских сосед, до их соизволения?

Что бо, когда благословил Бог России сия своя поморския страны возвратити себе, и другия вновь завладети; что было бы, аще бы не было готоваго флота? Как бы места сия удержати? Как жити, и от нападения неприятельскаго опасатися, не токмо что оборонитися? Земный неприятельский приход издалече слышен и нескор, есть время приготовитися, и предварити его, не так морский: не летают пред ним голосныя вести, не слышатся шумы, не видно дыма и праха: в который час увидиши его, в тот же и надейся пришествия его. Естьли бы к нам добрии гости, не предвозвестя о себе, морем ехали, узревше их, не мощно бы уготовити трактамент для них: как же на так нечаянно и скоро нападающаго неприятеля мощно устроити подобающую оборону? Едина конфузия, един ужас, трепет и мятеж. А хотя бы кто и предвозвестил о походе его, то как же еще знать, на который он берег выдет, на который город нападет? Как многии поморскии городы, не весьма флота не имевшии, но не имевшии флота довольнаго, погибли, разоренни, не от сильнаго супостата, но от пиратов, то есть морских разбойников, полны суть истории. А естьли же иногда морский неприятель и не получит своего желания; однакож настращав и поругався отступает без урону своего, не отлагая злобы, но храня яко неотмщенную на иное время. Приходящаго его не начаешся, отходящаго нель-

зя догоняти. Кратко рещи: поморию флотом невооруженному, так трудное дело с морским неприятелем, как трудно связанному человеку дратися с свободным, или как трудно земным при реке Ниле животным обходитися с крокодилами.

Также то трудное было бы тебе, о Россие, на помории твоем с неприятелем обхождение, аще не бы милостивый Промысл Божий предварил тебе благословением благостынным, и не возбудил бы в тебе тщаливаго духа ко устроению флота и ко обучению морскаго плавания; не был бы укрощен на лучшее, но только раздражен на горшее супостат твой. Объяла и завладела рука твоя сие толь славное и великое поморие, яко возмездие и обильный плод всех войны сея трудов и иждивений. Но возмогла ли бы и удержати на долго единою земною силою? Великое сумнительство. Естьли же бы не могла, что следовало? Испразднилася бы слава толиких викторий; не меншая бо слава есть удержати завоеванное, нежели завоевати, давная есть пословица. Отродилася бы неприятелю сила: паки бы было ему с Ливонии, Ингрии, Карелии, Финландии множество и воинства, и имения и хлеба: паки бы походы его и нападения на твоя внутренняя. Ныне же что? Наготствует, скудеет и глад терпит. И вместо того, чтобы на пределы наши нападал, своих видит разорение: и вместо того, чтобы имел нам страшен быти, чуждее себе заступление купует, хотя и не вельми щастливым торгом. Видиши, о Россие, пользу флота твоего; не только бо готова и сильна тебе от нападения неприятельскаго оборона, которой бы не имела еси не имущи флота, по вышепредложенному разсуждению, но и наступательная на него сила велика, и виктории не трудны».

В следующем году, Февраля 14 дня, Феофан Прокопович, при открытии Синода, говорил слово[1], во многих отношениях замечательное. Оно может служить дополнением к Духовному Регламенту. Выписанное нами из книги о блаженствах обращение к духовенству с упреком в беспечности здесь повторяется. Оно проникнуто чувством глубокой скорби: «Но о окаянных времен наших! Суть, и мнози суть, котории всепагубным безпечалием учения, проповеди, наставления Христианскыя, то есть, единый свет стезям нашим, отвергати не стыдятся, к чему де нам учители, к чему проповедники? Слава Богу, Христиане есмы и православнии; шел бы другой к Жидом, Магометаном, и прочиим неверным, и там бы проповедал; у нас, слава Богу, все хорошо, и не требуют здравии врача,

[1] Т. II, сл. 4.

но болящии. Но так себе и прочиих льстят сии окаянницы, яко же иногда во Иерусалиме народ и священство краяним безумием, и безсовестием ослеплены и гнева Божия находящаго по проповеди Пророка Иеремии невидящии льстили себе сладким льщением: *Мир, мир, и не бе мир*, яко же помянутый Пророк сетует. Какий бо у нас мир, какое здравие наше? До того пришло, что всяк, хотя бы пребеззаконнейший думает себе быти честна и паче прочиих святейша, как френетик: то наше здравие. До того пришло, что чют не вси бревна в своем оце не ощущающии сучец усматриваем во очесах ближняго: то наш мир. До того пришло, что и приемшии власть наставляти и учити людей сами Христианскаго перваго учения, еже Апостол млеком нарицает, не ведают. До того пришло, и в тая мы времена родилися, когда слепии слепых водят, самии грубейшии невежди богословствуют и догматы смеха достойныя пишут, учения бесовская предают, и во предании бабиим баснем скоро веруется, прямое же и основательное учение не точию не получает веры, но и гнев, вражду, угрожения, вместо возмездия приемлет. Таков мир наш, такое здравие наше! О лютая времена! О преокаянныя, всебедственныя, непрестаннаго плача достойныя дни нащи!»

Ништадтским миром заключилась война с Швециею, начавшаяся для нас бедствиями и окончившаяся успехом, превышавшим все надежды. Петр Великий хотел, чтобы вся Россия, вместе с ним отважившаяся на страшную войну и претерпевшая все неразлучные с нею бедствия и пожертвования, вместе с ним возрадовалась сознательно и поняла, что даровала ей эта тяжелая война. Желание Петра Великого выражает Феофан Прокопович в начале слова[1] о состоявшемся между Империею Российскою и короною Шведскою мире и пр.: «Долг великий лежит на всех, как духовных пастырях, так и мирских начальниках, и прочиих, кто либо и известнее ведает, и яснейше сказати может о Богом данных нам в прошедшей войне поспешествах и благополучиях. Долг на всех таковых лежит, беседами, разговорами, проповедьми, пении, и всяким сказания образом толковати и изъясняти в слух народа, что мы прежде войны сея были, и что уже ныне; какова была Россиа, и какова есть уже; коликую сотвори с нами измену десница Вышняго?» Феофан Прокопович сравнивает состояние Швеции с состоянием России перед началом войны. Все выгоды были на стороне первой. Несмотря на то, победа осталась за нами: «Тако с нами

[1] Т. II, сл. 5.

удивил милость свою Господь, что всех мнения и чаяния аки бы реки, вспять возвратилися». Особенное действие Промысла, возвеличившего Россию, проповедник видит в чудесном сохранении Петра от напастей, от врагов внешних и домашних. Многое Петр совершил для России. Феофан Прокопович указывает на выгодные результаты последней войны: «Аще бы не сей сосед наш, но ин кто либо к войне возбудил Россию, все не то было бы, что уже есть. Мало то, что отнятыя некия страны не были бы возвращены: но то большее, что не умела бы еще Россиа и трактовати и воевати со Европейскими народы: не разумела бы намерений, претенсий и хитростей их, не ведала бы сил и регул воинских, не отворила бы себе моря Севернаго и к честной с лучшим светом коммуникации, и к безопаснейшему пределов своих охранению; и яко не великая польза в храмине закутати стену южную, естьли скважни не зделаны от ветра полунощнаго, тако и нам, хотя бы сделалось безпечалие от иных стран, но остался бы великий страх от сильнаго и разорительнаго Севера. Ныне Божиим премилосердым промыслом чрез сию войну получила Россиа все лучшее, изучилася недоведомых себе, земный и водный путь к пользе и славе своей отворила, и великим безопасием оградила отечество свое». Долг благодарности к Богу и Царю, чрез которого возвеличена Россия, обязывает всех, во-первых: трудиться над сохранением и приращениемм полученных благ. Многих трудов стоило устройство регулярного войска; да не впадает же оно в пренебрежение: «Всуе думают, аще кии легкодушники думают, что может Россиа попрежднему, и без правильнаго воинства безпечальна пребывати. Деялось тако, хотя и то на малое время, ово забвением, ово нерадением, ово же презорством окрестных народов: отселе, когда так высоко рамена оруженосная своя подняла, и на весь свет показала Россиа, когда самии сильнейшии, чего никто не надеялся, дознали, когда народи Европейскии, чего боялися, да не когда будет у нас, дождалися, воинства регулярнаго, страшной артиллерии, флота морскаго, яко зело о своем нерадении раскаяваются, тако, аще бы узрели нас в прежднюю грубость и невежество отпадшых, воистинну не токмо исправитися не допустят, но и свободно жити не дадут. Нужда убо, нужда есть исправленное Петром Великим оружие держати, крепко, искусно и неусыпно. И се не мое учение: учат нас многия разоренных таковым оружия небрежением государств приклады: учит нас преважнейшее и присной памяти достойное слово Самодержца нашего, который поздравлен от подданных своих толикою дел

своих славою, предложил им и сие в ответе своем, дабы не вознерадели, и в мирном состоянии, о искусстве воинском, и аки перстом показал горкий, и всем страшный таковаго нерадения плод, падение Грекоримской Империи». Во-вторых: «Да будет в правительствующих лицах прилежное разсуждение и попечение о том, какбы лучше, и коими угоднейшыми средствии произвести всенародную пользу, обрадование, облегчение? Изряднейшее сие нашего к Богу благодарствия было бы действие. Когда бо человеколюбивый Бог, по тяжкой и многолетней войне, благословил нас толь честным, радостным и славным миром; яве есть, что не по достоинству нашему, но по своему благоутробию, милосердствует еще о народе сем, утешитися же и обрадоватися благоволит ему. Како же обрадуется народ миром, аще сладких плодов его не причастится? Мира плоды отъвне, безпечалие от нашествия, и безопаснии к чуждым странам, купли ради и политических польз многих, исходы и входы: но сия уже благополучным Самодержца нашего оружием получили мы. Плод же мира отъвнутрь есть умаление народных тяжестей: что будет, естьли не будет расхищение государственных интерессов. Плод мира есть своей всякому чести и имения целость, щитом правды сохраняема: что будет, естьли не будет в судех тлетворныя страсти и злодейственных взятков. Плод мира есть общее и собственное всех изобилие: что будет, естьли переведется многое множество тунеядцов, искоренятся татьбы и разбои, и искусство економическое заведется. Плод мира есть всяких честных учений стяжание: что будет, естьли отложа высокое о нас мнение, гнушатися начнем грубости и невежества, и детям нашым лучшаго во всем (ревнуя прочиим честным народам) исправления возжелаем. Но не моего искусства есть о сем подробну разсуждати: искуснее о сем разсудят высокоправительствующая сословия».

Известно, что Петр Великий уставил праздновать новый год с 1-го января. Многим это нововведение не нравилось. Феофан Прокопович, в слове на 1725 год[1], оправдывает его: «Новый год от сего дне начинаем. Слава Богу; но не слава Богу у лжебратии нашей раскольщиков. Ибо их учители, желая славитися видом всякия премудрости, не довольно себе имеют показывати искусство свое в богословии, чудныя воистинну составляя догматы, и Священным Писанием нарицая тетрати неведомых авторов. Еще к тому служит им и Фисика — о зачатии,

[1] Т. II, сл. 8.

например, младенца во чреве матерьнем, и Грамматика — о наречии «веком, а не веков» и о имени Иисусове, и Географиа о земном раи, о Римах, о Вавилонах, и Арифметика — о аллилуии, и Архитектура — о делании крестов, и Музыка — о церьковном пении, и Мануфактура — о камилавках и клобуках, и еще не знаю какая хитрость — о сложении перстов, буде то не Хиромантиа: так много знают онии господа. Что же? Чудо было бы, естьли бы они оставили Хронологию: не оставили; ибо перенесенное от Септемвриа на Генварь новолетие, которое уставил державнейший Монарх наш лучшаго ради сословия с народами Европейскими в контрактах и трактатах, також и для порядку чинов государства своего, наипаче же для исчисления лет от пришествия в мир Сына Божия, ставят в великую ересь *панамари апостати*, и погублением лет Божиих нарицают. Се види, и Хронологи они суть изряднии и было бы сие людем ученым к смеху и забаве угодное, якоже и есть. Но понеже простый народ и сим смущают, испровержем сие кратким да ясным доводом». Нет непреложного закона, который бы обязывал начинать год с того или другого дня. «В вещех бо средних (adiaphora) каковое есть новолетие, естьли что определяют власти верховныя, всякаго подданнаго совесть одолжается к послушанию». Праздновать новолетие всего приличнее, когда празднуем пришествие в мир Сына Божия.

Два слова произнесены Феофаном Прокоповичем на смерть Петра Великого. Первое, говоренное им при самом погребении его, в 1725 г., Марта 1[1], кратко, отрывисто и состоит почти из одних восклицаний. Оно часто было цитовано как образцовое и пользуется славою, по нашему мнению, незаслуженною. Такое слово, которое мы могли бы ожидать от проповедника, в первую минуту скорби, под влиянием внезапного удара, едва ли было возможно при условиях того времени. Духовное красноречие было до такой степени стеснено и сжато школьными правилами и условными требованиями еще не очищенного вкуса, что проповеднику, всегда находящемуся под влиянием понятий и требований своих слушателей, было бы слишком трудно возвыситься до безыскусственной простоты выражения. Говорить свободно, без приготовления, языком простым, показалось бы дерзостью, неуместным нововведением. К тому же, в Феофане Прокоповиче, как лице, элемент мыслительности преобладал над чувством. Его критическое направление, обсуживание, анализ, выражающийся во всех

[1] Т. II, сл. 9.

его трудах, не допускал в нем сильного порыва. Он был гораздо более способен постигнуть мыслью значение великого человека, оценить его и представить его характеристику, нежели выразить свою личную скорбь о его утрате. Поэтому, второе, длинное слово Феофана Прокоповича на похвалу Петра Великого, произнесенное им в день его тезоименитства Июня 29-го, 1725 г., удалось ему гораздо лучше первого[1]. Здесь все черты, служащие к изображению дел и личности Петра Великаго, рассеянные во многих речах, собраны вместе и слиты в один образ, обставленный блистательными его принадлежностями. Это слово кажется нам одним из его лучших. Представим его содержание и выпишем некоторые отрывки.

День рождения Петра Великого мы привыкли встречать с радостью; теперь он стал для нас днем скорби. Но пебедим бесполезную горесть, исполним долг благодарности к Богу и Петру, посвятим этот день на воспоминание его подвигов. Проповедник просит слушателей и в особенности Екатерину, присутствовавшую при этом, укрепиться духом терпения, «еже бы слышащим толикая благая, которых совершитель оставил нас, в конец душею не ослабети». Этим оканчивается вступление.

Следует разделение: «Посмотрим на двойственную должность и дело, первое, яко просто царя, второе, яко царя Христианскаго». Цари призваны действовать на двух поприщах, на военном и на гражданском. I. Изображение военнных подвигов Петра Великого. Говорится о рано пробудившейся в нем склонности к воинским занятиям, об учреждении регулярного войска, о построении флота, о войне с Турциею и Швециею (повторяется все сказанное в слове на Полт. победу и на Ништад. мир, в том же порядке). II. Петр принадлежит к числу немногих государей, умевших соединять с войною попечения о гражданском устройстве и внутреннем исправлении. Упоминается о его путешествиях, предпринятых для блага всей России: «Что же, сам ли только лутчий стал, сам ли себе только добр и совершен показался? Вемы воистинну дух мужа сего, что единоличное свое и собственное добро, естьли бы не сообщил всему отечеству своему, никогда бы в добро себе не поставил; прямая то была глава Российская, не превосходством точию власти, но и самым делом; якоже бо глава, зделанная в себе духи живительныя по всем членам и составам раздает, тако и сей Монарх, наполнен был разными исправлении, наполняти теми же и вся чины отечества своего прилежно потщался.

[1] Т. II, сл. 10.

И мало ли тщанием своим зделал? Что ни видим цветущее, а прежде сего нам и неведомое, не все ли то его заводы? Естьли на самое малейшее нечто, честное же и нуждное посмотрим, на чиннейшее, глаголю, одеяние, и в дружестве обхождение, на трапезы и пирования, и прочия благоприятныя обычаи, не исповемы ли, что и сего Петр наш научил? И чим мы прежде хвалилися, того ныне стыдимся. Что же рещи о арифметике, геометрии, и прочих математических искусствах, которым ныне дети Российстии с охотою учатся, с радостию навыкают, и полученная показуют с похвалою: тая прежде были ли? Не ведаю, во всем государстве был ли хотя один цирклик, а прочаго орудия и имен не слыхано: а есть ли бы где некое явилося арифметическое или геометрическое действие, то тогда волшебством нарицано. Что о архитектуре речем, каковое было, и каковое ныне видим строение? Было таковое, которое насилу крайней нужде служило, насилу от воздушной противности, от дождя, ветра и мраза охраняти могло, а нынешнее сверх всякаго изряднейшаго угодия, красотою и велелепием светлеется. Что еще и о воинской, и о корабельной архитектуре? Того у нас прежде и живописцы правильно изобразити не умели». Исчисляются его учреждения, имевшие в виду народную пользу и беспечалие; таковы: Берг-Колл., Камор-Колл., Коммерц-Колл., различные заводы, фабрики и пр., Правительство Юстиции, Вотчинная Коллегия, Адмиралтейство и пр. Он основал Петербург: «врата на мори, когда оно везет к нам полезная и потребная: замок томужде морю, когда бы оно привозило на нас страхи и бедствия. Вся же та как к пользованию нашему, так и охранению изобретенная, введенная, зделанная, дабы и правильно, и крепко содержатися могли, и о том неусыпное было Петрово попечение: что ни обретается в уставах и законах исправнейших в Европе государств, ко исправлению отечества нашего угодное, все то выбирати и собирати тщался, и сам к тому много от себе придал, и довольныя регламенты, и многия скрижали законныя сочинил».

Вслед за этим, Феофан приступает ко второй части. Предмет ее — Петр как государь-христианин: «Когда речь есть о Государе Христианском, невозможно не вопросити, каков он был и в делах к другому оному вечному и безконечному житию надлежащих, ибо хотя непосредственное звание сие есть чина пастырскаго, однакож высочайшее сего смотрение положил Бог на предержащия власти. И яко не должни царие воинствовати, разве или за нужду, или за охоту свою, а дабы порядочно действо-

вало воинство, смотрети должни: и яко упражнятися купечеством не царское дело, а дабы обманства в куплях не было, наблюдати дело царское есть; тожде разумети о учениях философских, и о разных мастерствах, и о земледелии, и о всей прочей економии. Тако, хотя проповедию слова утверждати благочестие на царех не лежит долг, однакож долг их есть и великий о том пещися, дабы и было, и прямое было учение Христианское, и Церкви Христовой правление. Много о сем учит нас Священное Писание, наипаче же в царских историах, где в повествовании жития царей, иных за доброе Церкви управление похваляет, а других за нерадение или развращение правоверия обличает. И по таковаго царскаго долженства исполнению Константин великий нарицается у Евсевиа Кесарийскаго превосходительне Епископ». Петр Великий постоянно заботился о том, чтобы рассеять мрак невежества и просветить суеверов; исчисляются меры, им принятые. Он искоренял предрассудки: «возбуждал аки от сна чин пастырский, дабы суетная предания исторгали, в обрядах вещественных силе спасительной не быти показывали, боготворити иконы запрещали и учили бы народ духом и истиною покланятися Богу, и хранением заповедей угождати ему». Ненавидел лицемерие, любил простосердечие: «вечной памяти имеем мы наставление его. Бывшей бо в Синоде конференции, о кандидатах на архиерейския степени, сие премудрейшее изрекл слово: *понеже*, рече, *трудно у нас изыскати к таковому делу совершенне угоднаго, то который явится не лукав, не коварен, не лицемер, но простосердечный, тот буди нам и угодный и достойный.* И воистинну слово сильное: ибо простосердечный Христианин духом Божиим водим есть, и потому, и без многокнижнаго учения, к своему и к братнему исправлению умудрится». Он требовал от каждого строгого исполнения христианских обязанностей, устроивал школы, издавал поучительные книги, уставы, учредил Синод.

Попечения и виды Петра не ограничивались настоящим временем; он заботился о будущем: «Но о благоутробнейшаго отца, и бодрейшаго Монарха нашего! Устроив нам и утвердив вся благая, к временной и вечной жизни полезная и нуждная, ведая же, что все то на нем, яко на главном основании стоит, помышляя же всегда, чего мнози вовсе забывают, что хотя и по составу тела, и по силе державнаго достоинства своего крепок и тверд есть, однакож по перстному естеству, нетление в первом прародители погубившему, смертен есть человек, возъимел прилежное попечение, как бы все от него устроенное

не токмо при нем, но и по нем цело пребывало, и его бы самаго долговременением превзошло, и тако утвердившеся, нерушимо происходило во многия веки: и се то прямое царское и отеческое попечение». Петр оставил России Екатерину, призванную продолжать его дела: «И тако Петр оставляя нас, не токмо оставил нам неисчетная богатства своя, что уже довольно показали мы, но и оставляя нас, не оставил нас».

За характеристикою Петра, следует изображение Петра Великого как лица. Многие черты схвачены верно: «Сия же вся от нас предложенная, прочиим издалече его видевшим, или только слышавшим, паче меры удивительна покажутся, а вам всем, котории изблиска знали его во всем действующа и пекущася, обхождением же и беседами услаждалися, мню, яко сие о нем слово наше не токмо не дивное, но и не довольное, и скудное является. Весте бо, каковая живость памяти, острота ума, сила разсуждения была, как ему не мешало безчисленное прежних случаев множество, что когда ни деялось, к делу настоящему вспомянути, как скоро и чисто и довольно на трудныя предложения и вопросы ответствовал, как ясныя и полезныя, на темныя и сумнительныя доклады подавал резолюции: и понеже в мире сем коварном много утайкою и лестию деется, не токмо между чуждыми себе, но и между своими и домашними: весте, како он тайно строимая постизал догадами, и что быти хощет, и куды выдет, аки бы пророчески доходил, и опасстовом своим благовременне предварял, и како, где подобало, знание свое покрывал, что политичестии учители диссимуляциею нарицают, и в первых царствования полагают регулах. Дивно всякому было легко разсуждающему, где он и от кого тако умудрен был; понеже ни в какой школе, ни в какой академии не учился. Но академии были ему грады, и страны, республики, и монархии, и домы царския, в которых гостем бывал: учители были ему, хотя и сами про то не ведали, и к нему приходящии послы и гости, и его угощающии Потентаты и управители. Где ни быти, с кем ни побеседовати случилося ему, то едино смотрел, дабы оное соприсутствие не праздно было, дабы не отъити, и не разойтися без некия пользы, без некоего учения. Много же еще ко всему пособило ему, что изучився некиих Европских языков, во исторических и учительских книгах частым чтением упражнялся: и от таковых то учений происходило, что разговоры его, о коем либо деле, изобилнии, хотя немногоречивии были, и о чем ни произошло слово, тот час слышати было от него разсуждения тонкая, и доводы сильныя, и между тем,

повести, притчи, подобия со услаждением купно и удивлением всех присутствующих. Но и в разговорах богословских и других слышати и сам не молчати, не токмо, как прочии обыкли, не стыдился, но и с охотою тщался, и многих в сумнительстве совести наставлял, от суеверия отводил, к познанию истины приводил, что не токмо с честными делал, но и с простыми и худыми, наипаче же когда случилося с раскольниками: и готовое ему на то, аки всеоружие было, изученныя от Священных Писаний догматы, наипаче Павлова послания, которая твердо себе в памяти закрепил. И таковая Петрова дарования нам добре ведущим, и из блискаго и частаго сообществования видевшым не дивна, но разве недостаточная есть, яко же помянулося, вся вышереченная повесть о воинских, гражданских и церковных делах и попечениях его».

Славу Петра признала и провозгласила вселенная. (Приводятся многие свидетельства иностранцев). Благодать Божия видимо на нем почила. Она хранила его невредимым среди бедствий, ему угрожавших, и не оставила в последние минуты жизни. Проповедник рассказывает кончину Петра Великого и влагает ему в уста слово к России, на которую устремлены его взоры с высоты неба.

В заключение, Феофан обращает утешительное слово к Екатерине и ко всей России: «Уповай на Его, на Негоже единаго уповал Петр, и который сохранил Петра во всех путех его, сохранит и тебе. *О, буди Господи милость твоя на нас, якоже уповахом на тя*! Сей глас присно к тебе возносил Петр наш, сей и мы от глубины сердца воздвизаем. И не престани миловати помазанницу твою, нашу Самодержицу, и горесть ея на сладость претвори, и укрепи державу ея, и при ней все отечество наше миром, безмятежием, изобилием плодов земных, и всяких благ исполнением благослови. Аминь».

На этом мы окончим обозрение торжественных слов Феофана Прокоповича. Царствование Петрово было лучшим временем в его поприще, как оратора; в присутствии Петра раскрывалось его дарование во всей полноте. Позднейшие произведения Феофана очень важны как исторические памятники; но они не прибавляют ни одной черты к его характеристике как оратора. До конца своей жизни он был верен самому себе, повторял те же самые начала, применяя их к обстоятельствам, служа постоянно делу преобразования.

О слоге Феофана Прокоповича, после многих, представленных нами выписок, говорить почти нечего. Мы уже заметили в нем умеренность в употреблении фигур,

сравнительно с проповедниками того времени. Феофан Прокопович редко прибегает к фигурам и образам; зато немногие картины, у него встречающиеся, отличаются особенною полнотою, оконченностью, округленностью. Укажем на сравнение мужа твердого в напастях с скалою посреди моря: «видел ли еси, како шумящия моря волны устремляются биющи на камень, и проч»[1].

Тон проповедей и торжественных слов Феофана Прокоповича довольно ровен, также в сравнении с современными ему писателями.

В построении периодов и в словосочинении заметно сильное влияние латинских прозаиков. Феофан Прокопович хорошо писал по латыни, может быть даже лучше, нежели по-русски. Многие речи его им самим переведены на латинский язык[2]; притом так близко, так слово в слово, так ловко русский текст подходит под латинскую конструкцию, что невольно приходит на мысль, не сочинял ли Феофан своих проповедей на латинском языке и не перекладывал ли он их после того на русский? Периоды его большей частью длинны, не вследствие многословия, но обилия вставочных предложений и сложности конструкций. Часто попадаются чисто латинские обороты.

Формы языка — русские, смешанные с церковнославянскими. Иностранных слов множество. Некоторые из них вошли во всеобщее употребление, другие отвергнуты, н. п., фундатор, квалитеты, перегринация, трактамент, конфузия, виктория, фабула, аттакование, фортеца, акция, френетик, суккурс, ексавторовано (выдумано), кураж, мусим (вероятно, от немецкого müssen: «признати мусим, что шведский народ многим временем предварил нас, и пр.» — т. 2. сл. 5. стр. 74) експериенция, навигация, економски, диссимулация, генерально сказати, ексемпли, малконтенты, антецессор, прогностик, презервативы, триангул, и пр. Замечательны некоторые искусственно составленные русские слова: наличие краснопретворенное — в смысле внешнего вида украшенного, многонародие, образоречие — вместо фигурального выражения. Простонародных слов мало, н.п., огурство, ослушание. Слово: обличать, Феофан иногда употребляет вместо давать лик, форму, и обличаться, вместо принимать лик, облекаться в форму. Последнее значение очень может быть удержано, там более, что оно заключается в самом слове и очень верно и определительно выражает такое понятин, для которого мы употребляем два слова и более.

---

[1] Т. I, сл. 10, стр. 184.
[2] См. Miscellanea sacra.

РЕЧЬ,
произнесенная пред защищением диссертации на степень магистра в публичном собрании Императорскаго Моск. Университета, 3 июня 1844 года

Мм.Гг.

Диссертация, которую я представляю на ваш суд, есть отрывок из труда более пространного. Это — часть, оторванная от целого. Отсюда ее неудовлетворительность, ее неполнота. В проповедях Стефана Яворского и Феофана Прокоповича я старался уловить отражение той мысли, которую отражали они в своих ученых трудах и прикладывали к жизни в своей практической деятельности. Эта мысль определена мною в двух первых частях моего труда. В третьей части я принимаю ее за доказанную. Для дополнения этого недостатка, слишком ощутительного, для собственного моего оправдания, я прошу теперь позволения изложить в возможно сжатом виде мое воззрение на всю деятельность Стефана Яворского и Феофана Прокоповича.

Способность сравниться с мыслью всем существом своим, сделаться живым ее представителем и провести ее сквозь целую жизнь есть высокая принадлежность и заслуга лица. Самая мысль условливается требованиями той среды, в которой лицо бывает поставлено.

Стефан Яворский и Феофан Прокопович явились в ту эпоху, когда Россия выдерживала напор двух направлений, на которые распалась религиозная жизнь Западной Европы. Это было тяжелое время. Католицизм и протестантизм, окрепнув в продолжительной борьбе между собою, вооруженные всеми средствами, какие давала им наука, испытанные в спорах, и — что всего важнее — сильные соблазном односторонности, с двух противо-

положных сторон проникают в Россию, не приготовленную к такой страшной борьбе. В ее пределах подымается этот великий западный спор.

В одно время католики и протестанты обращаются к православной церкви, изъявляют готовность сблизиться и доносят на общего врага: католики на протестантов, протестанты на католиков. Они потеряли надежду когда-нибудь примириться; они поняли, что требования их противоположны, что начала, за которые они стоят, взаимно исключаются, — и между тем они сходятся в надежде обратить православных: обе стороны видят в них будущих союзников.

Это явление глубоко поучительно; в нем открывается нам существо православной церкви и отношение ее к вероисповеданиям западным.

Церковь выражает свое сознание, определяя себя как духовное тело. Глава этого тела — Христос, все верующие — его члены, одушевляет его Дух Святой. В этих словах выражено все существо церкви. Итак, совокупность верующих, христианское человечество, которое, при взгляде на него извне, представляется множеством разъединенных лиц, возводится на степень живого, органического целого. Множество становится единством. И это не внешнее единство, условленное подчинением каждого лица внешнему закону необходимости, даже не единство стремлений, а внутреннее осуществленное благодатной жизни. Каждое отдельно взятое лицо принадлежит церкви, получает определение члена, когда, поработив свою личность, перестав служить себе и жить для одного себя, оно становиться живым сосудом благодати, одушевляющей целое.

Этим определением церкви охраняются две крайности, два ложных ее понимания. Дух Божий живет в совокупности христианского человечества, следовательно, не в одном каком-либо избранном лице и не в каждом лице, взятом отдельно в разобщении с целым.

Определив эти две крайности, мы назвали католицизм и протестантизм. В католицизме и протестантизме мы не находим осуществления идеи церкви во всей ее полноте. Мы не видим ни в том, ни в другом примирения единства жизни со множеством феноменов, этого условия всего

органического, живого: напротив, мы видим умерщвление живого организма. Два начала, из которых он слагается, разорваны, удержаны в их отвлеченности; они противопоставлены одно другому как взаимно исключающиеся; они беспрестанно притягиваются, и нет выхода их вечной вражде.

Католицизм в факте церкви понял и удержал момент единства; это единство не осуществляется во множестве, не воплощается в нем; оно носится над ним как отвлеченное от него. Идея отвлеченного единства может быть удержана только посредством символа. Живой символ единства — единое лицо, папа. Папа представляет собою символ Церкви. Дух Божий прикован к кафедре св. Петра и в равной степени полноты передается его наместникам. Такая привилегия, данная лицу, такое освобождение его от собственного произвола и от законов, тяготеющих на других, разобщило его с остальным человечеством. Ничем не наполненная бездна открылась между папою, представлявшим собою церковь, и совокупностью частных лиц. В строгом смысле они получили значение не членов церкви, а подданных ее; место отведено им не в ней, а под нею.

Нарушение живого отношения церкви к членам само собою заменилось другим. В области теории отношение лиц к церкви стало отношением познающих к познаваемому; в области практической — отношением подданных к государственной власти. Вместо царства веры и любви, явилось царство знания и права.

Разумные требования личности, не признанные католицизмом, подали за себя голос. Против односторонне понятой идеи единства восстала столь же односторонне понятая идея множества. Первая односторонность вызвала вторую. В католицизме символ церкви разлучал человека с Божеством. Сильно восчувствованная потребность соединения положила начало реформации. Протестанты оторвались от западной церкви, отрицали ее; вместе с нею они отрицали идею объективной церкви вообще. Требование непосредственного примирения всякой изолированной личности с Богом привело к полному разобщению лиц. Дух Божий живет в каждом отдельно взятом лице; следовательно, каждое лицо само себе цер-

ковь, и нет единой, объективной церкви, есть множество лиц, связанных между собою только единством стремлений. Совершив свой подвиг разрушения, сокрушив Римскую церковь, протестантизм развязал личный произвол и распался на множество сект, бессильный заменить разрушенное.

Теперь, я думаю, должно быть понятно определение католицизма и протестантизма в их отношении к церкви, которое выставлено в моей диссертации. Католицизм и протестантизм представляют две разорванные и в их отвлеченности удержанные стороны церкви. Ни в том, ни в другом, ни в обоих вместе формально соединенных, мы не видим осуществления идеи церкви как полного и живого организма.

Мы определили вероисповедания западные как уклонения от церкви православной; но мы только определили их, а не вывели из исторических условий всего западного развития. Такое изучение могло бы представить много интересного. Если бы время мне позволяло, я постарался бы провести ту мысль, что все развитие западное условлено встречею и вечною борьбою двух односторонних начал: идеи отвлеченно общего и идеи отвлеченной личности, субстанции римской и субстанции германской; что все органически живое, подпадая под разлагающее действие этих двух враждебных сил, дробилось на два полюса, из которых один доставался в удел миру римскому, а другой миру германскому. Это явление повторяется во всех сферах. В области религии оно выразилось антагонизмом двух вероисповеданий. В представлении римском христианство отразилось католицизмом, в представлении германском — протестантизмом. Немного нужно проницательности, чтобы связать эти два явления с другими однородными. Идея всемирного государства ясно воскресает в идее католицизма; юридическое отношение лица к власти — в отношении члена церкви к папе, в процессе внешнего оправдания. Точно так же понятно, что протестантизм есть религиозный феодализм; что рыцарь и протестант один человек в двух разных сферах.

Но изучение католицизма и протестантизма с этой стороны как явлений истории западной отклонило бы нас от нашего предмета. Нам нужно было только опре-

делить отношение вероисповеданий западных к церкви православной. Из него, как прямой вывод, вытекает оправдание одновременных надежд и усилий католиков и протестантов. Те и другие никогда не отвергали православия безусловно; но, пребывая в ограниченности свое представления, они видели и понимали в нашей церкви только ту сторону, которая была к ним ближе, с которою, так сказать, они граничили. Понятно, что наша церковь представлялась им какою-то неопределенною, безразличною сферою, каким-то беззаконным совмещением двух противоречий. Доказать это противоречие, освободить начало, по их мнению, истинное от ложного, двинуть православие на один шаг вперед, в этом заключалась их общая цель, в этом — их притязания, по их мнению, законные.

Теперь понятно, какое всемирно-историческое значение имела религиозная борьба XVII ст. Провидение послало православной церкви тяжелое искушение. Тут дело шло о том, останется ли она безответною на требования католицизма и протестантизма, распадется ли она на два полюса, или устоит в своей целости и этим самым обличит в односторонности вероисповедания западные.

И в самую трудную минуту для России, в самый разгар этой борьбы явились Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Не они первые призваны были на защиту святого дела. Много было совершено подвигов и до них; много прославилось имен. Но никогда великий наш спор с учениями западными не представлялся в такой полноте, в таком широком объеме, никогда так определительно не были поставлены все вопросы, никто не понял их так глубоко, как они. Стефан Яворский и Феофан Прокопович совместили в себе все то, что было совершено другими на том же поприще, лучше и полнее других они представляют собою стремления и степень религиозного сознания своего времени; они были героями той великой борьбы.

Как же поняли они и как исполнили свое призвание? Мы сказали, что католики и протестанты в одно время обратили свои усилия на православную церковь. Односторонность нападения отозвалась в односторонности защиты. Стефан Яворский обратился лицом к протес-

тантизму, Феофан Прокопович лицом к католицизму. Они стали спиною друг к другу, они пошли по двум расходившимся путям и никогда не могли встретиться. Оба были православные, оба были преданы церкви; оба защищали ее, но против разных врагов; они оберегали ее пределы с двух противоположных сторон. Стефан Яворский понял в православии и выразил начало антипротестантское, Феофан Прокопович понял и выразил начало антикатолическое, и на того, и на другого пал слабый отблеск односторонности, противоположной той, с которой они имели дело.

В настоящее время, когда миновалась опасность, когда улеглись страсти, взволнованные спором, когда торжествует наша церковь, было бы грешно, забыв заслуги Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, осуждать их за односторонность. Но, с другой стороны, бесполезно было бы и отрицать ее, доказывать, что Стефан Яворский и Феофан Прокопович были во всем согласны, когда сами они и все современники сознавали несогласие. Мало того, непростительно было бы из худо понятого уважения к лицам отвергать факт многозначительный, дорогой для нас, в котором выразилось несомненное торжество нашей церкви. Есть ошибки глубоко поучительные и полные назидательного смысла.

Если какое бы то ни было лицо, односторонне поняв православие, склоняется к католицизму или протестантизму, то не ясно ли отсюда, что само православие, как Церковь, заключает в себе и католическое, и протестантское начало как примиренные в полноте живого организма?

Итак, современное проявление и антагонизм в нашей церкви двух односторонних начал: исключительно антипротестантского в лице Стефана Яворского и исключительно антикатолического в лице Феофана Прокоповича, вот мысль, скрытая под этими двумя именами. В различных сферах деятельности Стефана Яворского и Феофана Прокоповича она выражается как их основное, коренное определение, разумеется, в различных формах.

Обратимся сперва к их ученой деятельности. Рассмотрим значение Стефана Яворского и Феофана Прокоповича в сфере церковного учения. Мы сказали, что орга-

ническое отношение церкви к членам в католицизме было нарушено. Церковь, понятая как отвлеченное начало единства, поставлена была вне человечества. Отсюда родилось требование постигнуть ее, будучи вне ее, определить ее извне, доказать. Здесь точка отправления науки. Католицизм не мог не допустить ее; она вытекала из существа самого католицизма. Наукою восполнялся разрыв между лицами и церковью, она связывала эти две разлученные стороны. В настоящую минуту нам нет дела до того, какое значение имела схоластика в развитии философии. Нам нужно только определить ее значение в истории церкви. Она была вызвана требованием воссоединения двух начал, понятых в их разлучении друг от друга, — догматов церкви и мысли человеческой. Возвести конечный разум по ступеням логических заключений до вечной, свыше поведенной истины, — вот в чем заключалась ее задача. Но никакими искусственными средствами органическая связь жизни заменена быть не могла. Расторжение, двойство удержалось в самой науке; вопреки церкви, авторитет и рассудок не были и не могли быть примирены. Они оставались чужды друг другу, и это отчуждение ясно выражается в единственно для возможной форме сочетания — в форме логического заключения. Вся католическая церковная система и каждый отдельно взятый ее догмат представляются правильным силлогизмом. Место первой посылки занимает общая мысль, истина очевидная (lumine ratione nata); место второй — текст из Писания. Заключение дает доказанное положение, логически оправданный догмат.

Очевидно, этим не могли удовлетвориться ни разум, ни церковь. Основные данные берутся на веру и не доказываются; мысль насильственно стеснена в своем развитии; ее требованиям положены искусственные пределы. С другой стороны, что выигрывает церковь? Как будто утратив доверие к себе, она ищет оправдания вне себя и зовет на помощь конечный разум. Ее догматы теряют характер свободного откровения и низводятся на степень правильных выводов, всегда условных, всегда подозрительных.

Итак, мысль о церковной системе, стремление доказать догматы, возникло из условий католицизма и при-

надлежит ему исключительно. Схоластика есть явление исключительно западное. Наша церковь его не знала. Наука не могла иметь в ней того значения, какое она получила в церкви западной. Церковь православная носит глубокое сознание, что извне она постигнута, определена и доказана быть не может. Только тот может постигнуть ее, кто в ней живет, кто связан с церковью единством жизни. Одна Божественная сила открывает истину и каждому лицу дает способность принять ее, усвоить себе. Одним словом — «верою» мы называем и объект, содержание, и субъективную способность, форму. В единстве благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим.

Какое же значение разум, деятельность мысли могли иметь в православной церкви? В творениях св. отцов нашей церкви мы открываем как бы две струи, два стремления: стремление уяснить принятый догмат и проникнуть в его глубину. Иногда отвлеченное понятие они облекают в образ, иногда, наоборот, представление возводят в понятие, сравнивают, применяют. Не того хотела схоластика. По выражению одного современного ученого, она только доводила до догмата и на этом останавливалась: она формально оправдывала его и не шла далее, не спускалась глубже. Напротив того, св. отцы православные полагают догмат, не оспаривая и не доказывая его, и стараются раскрыть его внутренний смысл.

Далее, церковь, сказали мы, полагает себя и не доказывает, в ее бытии — ее оправдание. Но из этого не следует, чтобы ей должно было безмолвствовать. Догмат не доказывается, но догмат истинен, следовательно нападение на него, возражение непременно ложно; эта ложь может быть доказана. Мысли человеческой открывается возможность другого служения церкви — полемического, отрицание лжеучений, которое и образует другую сторону нашей церковной литературы.

Разверните любой ее памятник, и вы глубоко почувствуете разницу. Это не те требования, которыми создана схоластика; это другое воззрение, другая жизнь.

Определив значение церковной системы католической, нам следовало бы вкратце изложить ее. Но это повело бы нас слишком далеко; к тому же мне пришлось бы

повторять всем известное. Мы укажем только на два вопроса, особенно полно в ней разработанные и особенно для нас важные, потому что около них вертится спор католиков с протестантами. Это — вопрос о церкви и вопрос об оправдании. В учении католиков о церкви есть ответ на беззаконное требование внешнего признака, по которому можно было бы узнать церковное откровение. Учение об оправдании точно так же произошло от усилия определить юридически, подвести под ясную формулу процесс оправдания человека перед Богом, так чтобы наружным исполнением этой формы можно было спастись.

В XVI столетии схоластика проникла в Россию. Южное духовенство наше, видя, какую силу давала католической пропаганде формальная строгость и соблазнительная ясность наукообразного изложения, прибегло к тому же средству. В Киевской Академии открыты были курсы богословия; руководства заимствованы были из училищ западных; в готовые формы западной науки вставлены были догматы нашей церкви. Между тем, в северной России начали обнаруживаться признаки сильного протестантского влияния. Потребность скорой защиты еще более сблизила наше духовенство с католическими учеными. Мы взяли у них готовое оружие, испытанное ими в той же борьбе с протестантизмом.

С этим словом мы переходим к Стефану Яворскому, к его колоссальному труду, известному под названием «Камня веры». Эта книга, как известно, была написана против протестантов, начавших вербовать себе последователей в Москве и ее окрестностях между ремесленниками и стрельцами. Долго ее не допускали к печати. Противная партия боялась смелого, иногда даже бранчивого обличения. Не менее того, книга расходилась в рукописях, читалась с жадностью и производила свое действие. Она представляет две стороны — отрицательную и положительную: опровержение учения протестантского и утверждение на доказательствах догматов нашей церкви. Вся отрицательная, полемическая часть имеет бесспорно высокое достоинство. Неосновательность протестантского учения доказана. Положительная сторона слабее и носит следы влияния католических писателей.

Время не позволяет нам вдаваться в подробности; мы только укажем на те места, в которых это влияние яснее выразилось: в статье о предании проглядывает усилие определить внешний признак церковного откровения; в учении об оправдании, о благих делах, о заслугах сверх требуемых, о наказании еретиков — в форме доказательств вошел сильный католический элемент. Все эти статьи с немногими изменениями заимствованы из Беллармина, Бекана и других иезуитских богословов. За то книгу Стефана Яворского иезуитская пропаганда приняла под свое покровительство, велела перевести на латинский язык, разумеется с некоторыми выпусками, и распустила по землям протестантским. Доминиканец Франциск Рибера написал на нее защиту. Это одно доказывает, что Стефан Яворский понял в православной церкви и выразил только антипротестантское начало; оспаривая протестантов, он склонился к противоположной стороне.

Противодействие не замедлило явиться. Всякое одностороннее развитие вызывает противоположно одностороннее. В этом смысле необходимость протестантизма лежала в самом католицизме. Рассудок, не примиренный с авторитетом, наконец прорвал искусственные формы, на него наложенные, и сокрушил учение западной церкви, основанное на мнимом примирении рассудка и авторитета. Первым моментом реформы было разложение римско-католической системы с точки зрения самой католической церкви. Протестанты провели далее дело, начатое Римом. Они не оспаривали возможности системы, не отвергали необходимости доказывать догматы; допустив основные начала католической системы, они приступили к ее поверке. Ясные тексты они выставили против умозрительного учения католиков и обличили их в уклонении от Писания. Так ведены были первые споры. Этот образ действия, гибельный для католиков, увенчался полным успехом протестантов. Догматы западной церкви были основаны на доказательствах. Протестанты опровергли эти доказательства и вывели заключение о ложности самих догматов. Последним выводом они приобщались основному заблуждению католиков. Из того, что положение не доказано, следует, что тот, кто принимал его за доказанное, не обладал даром непогрешимости, но

никак не следует, чтобы самое положение было ложно. Протестанты были правы перед католиками, но не правы перед церковью, как равно ограниченные в своем воззрении. Удержав мысль о системе, положив ей в основание Писание и личный рассудок, они, для оправдания своих притязаний, должны были на развалинах католической системы создать свою. Второй момент протестантизма представляет ряд усилий остановиться на пути отрицания и основать положительную доктрину. Но чисто отрицательный характер протестантизма делал его неспособным на творчество. Единой протестантской доктрины нет; есть множество учений, из которых каждое выдает себя за истинное; общего, существенного в них — одна отрицательная сторона: отрицание предания, отрицание возможности оправдания личными заслугами. Около этих двух пунктов вертятся первые споры католиков с протестантами.

Под влиянием потребности противодействия католическому влиянию, образовалась у нас новая школа, имевшая свое значение, как противодействие влиянию церкви западной. Начинателем и главным представителем этого нового направления, исключительно антикатолического, был Феофан Прокопович. Характер реформатора ясно отпечатлелся на ученых трудах, на практической деятельности, на всей личности Феофана Прокоповича. Он сам говорит о себе, что главным, постоянным побуждением всей его жизни было сильное желание очистить церковное учение от латинской примеси, вошедшей в него вследствие продолжительного влияния западной школы на образование нашего духовенства. Вместо слова Божия и духовных писателей нашей церкви в то время изучали схоластиков и иезуитов, пристращались к их искусственным, натянутым толкованиям и бесплодным подразделениям; их творения наводняли наши школы. Феофан Прокопович первый понял и глубоко почувствовал это зло; еще в детстве, говорил он, в него запала мысль, никогда не оставлявшая, обратиться к чистейшим источникам, и, приняв за норму Священное Писание, очистить современное учение от всего ложного и суетного. С этою мыслью, в этом духе начал Феофан Прокопович преподавать богословие в Киевской Академии, и он совершил

переворот с современной науке. Мысль всей его жизни исполнилась. В своей богословской системе он явился блистательным антагонистом католиков. Он разбил их в учении о предании, об исхождении Святого Духа и в учении об оправдании личными заслугами, которое так глубоко проникло в Россию в XVII веке. В этом его великая, незабвенная заслуга. Но, при характере преимущественно полемическом всей его деятельности, при совпадении его начального стремления с требованиями протестантов, ему было трудно уберечься от их влияния. И здесь мы не войдем в подробности, а укажем только на статью о Священном Писании в предисловии к его богословской системе, которая вся заимствована от протестантов и носит следы их одностороннего воззрения на откровение писанное. Далее, факт церкви, который так ясно выдается из творения Стефана Яворского, в системе Феофановой занимает самое второстепенное место. Он видит в ней только совокупность лиц, соединившихся ради пользы; идея органического целого, духовного тела у него исчезает. В этом его односторонность.

Теперь должны быть понятны и взаимные отношения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича. Могли ли они действовать заодно и жить в согласии, когда так существенно расходились они в своих стремлениях; когда в различные стороны влекли их сочувствия; когда противники и союзники у них были разные; когда целые отрывки из писателей западных, повторяющиеся в «Камне веры», в «Богословской системе» Феофана выставлены как nugae, ineptae opiniones papistarum, и, наоборот, в «Камне веры» мнения Феофана опровергаются как нарекания противников нашей церкви. И недаром были их споры. В них выражались без их ведома односторонность того и другого воззрения. А между тем решительный удар нанесен был католицизму; преграда была поставлена влиянию протестантизма, и церковь торжествовала в двойной борьбе.

СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

О МНЕНИЯХ «СОВРЕМЕННИКА», ИСТОРИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ

I

Мы искренно обрадовались, когда до нас дошел слух о передаче и обновлении «Современника». Зная образ мыслей редактора и главных сотрудников, мы могли предвидеть направление издания. Мы знали, что оно будет несогласно во многом с нашим образом мыслей и возбудит неминуемые противоречия. Но литературный спор между Москвою и Петербургом в настоящее время конечно необходим; дело в том, как и с кем вести его. Петербургские журналы встретили Московское направление с насмешками и самодовольным пренебрежением. Они придумали для последователей его название староверов и славянофилов, показавшееся им почему-то очень забавным, подтрунивали над мурмолками и доселе еще не истощили этой богатой темы. Принявши раз этот тон, им было трудно переменить его и сознаться в легкомыслии: они не могли или не хотели добросовестно вникнуть в образ мыслей Московской партии, отличить случайное от существенного, извлечь коренные вопросы и отстранить личности. Припомните критики и библиографические статьи «Отечественных Записок» за два или за три года тому назад. Мы приводим в пример именно этот журнал, потому что он серьезнее других и в последнее время имел наиболее успеха. Много рассыпано было колкостей и насмешек, но много ли дельных возражений? Самолюбия были раздражены, но двинулся ли спор хоть на один шаг? Может быть, в Петербурге это покажется странным, но, конечно, московские ученые, не разделяющие нашего образа мыслей, согласятся в том, что так называемым славянофилам приписывали то, чего они никогда не говорили и не думали, что большая часть обвинений,

например, в желании воскресить отжившее, вовсе к ним не шла и что вообще, во всем этом деле, со стороны Петербурга замечалось какое-то недоразумение, умышленное или неумышленное — это все равно.

Впрочем, к чести «Отечественных Записок» должно заметить, что к концу прошлого года и в нынешнем они значительно переменили тон и стали добросовестнее всматриваться в тот образ мыслей, которого прежде не удостаивали серьезного взгляда.

В это самое время от них отошли некоторые из постоянных их сотрудников и основали новый журнал. От них, разумеется, нельзя было ожидать направления, по существу своему нового; но можно и должно было ожидать лучшего, достойнейшего выражения того же направления. Всего отраднее было то, что редакцию принял на себя человек, умевший сохранить независимое положение в нашей литературе и не написавший ни одной строки под влиянием страсти или раздраженного самолюбия. Наконец, в новом журнале должны были участвовать лица, издавна живущие в Москве, хорошо знакомые с образом мыслей другой литературной партии и с ее последователями, проведшие с ними несколько лет в постоянных сношениях и узнавшие их без посредства журнальных статеек и сплетен, развозимых заезжими посетителями.

Итак, думали мы, мнение наших литературных противников явится в достойнейшей форме, и наконец будет понято и оценено наше мнение. Скажем откровенно: первый нумер «Современника» не оправдал нашего ожидания. Может быть, мы ошибаемся: но, по нашему мнению, новый журнал подлежит трем важным обвинениям: во-первых, в отсутствии единства направления и согласия с самим собою; во-вторых, в односторонности и тесноте своего образа мыслей; в-третьих, в искажении образа мыслей противников. Мы постараемся доказать это разбором трех капитальных статей, которые, по собственному признанию «Современника», должны ознакомить читателей с его духом и направлением. Это: «Взгляд на юридический быт древней России», г. Кавелина; «О современном направлении русской литературы», г. Никитенка, и «Взгляд на русскую литературу 1846 года», г. Белинского.

Статья г. Кавелина отличается своею логическою стройностью. От начала до конца она проникнута одною

мыслью, высказанною, если и не доказанною, вначале в отвлеченной форме, потом последовательно проведенною сквозь целый ряд исторических явлений, которые ею связуются в одну неразрывную цепь. Поэтому весьма легко извлечь из статьи ее сущность и изложить ее словами самого автора. «Чтобы понять тайный смысл нашей истории, — говорит автор, — чтобы оживить нашу историческую литературу, необходимы: взгляд, теория. Где ключ к правильному взгляду на русскую историю? Ответ простой. Не в невозможном отвлеченном мышлении, не в почти бесплодном сравнении с историею других народов, а в нас самих, в нашем внутреннем быте».

Остановимся на этом. «Ключ к правильному взгляду на историю не в отвлеченном мышлении». В известном смысле, всякое мышление отвлеченно; ибо существенное условие его есть отвлечение, или возведение предмета в слово. Разумеется, не в этом пространном смысле принимает его автор; он хочет сказать, что заблуждаются те, которые выводят откуда-нибудь или берут наудачу отвлеченное понятие о том, что должно быть в истории народа и чего должно в ней искать, и потому уже не принимаются за самую историю, так, по крайней мере, понимаем мы слова его. Далее: «не в бесплодном сравнении с историею других народов». Конечно, нет, ибо оно определяет только отрицательную историю изучаемого народа, т.е. показывает, чего нет, но не открывает законов того, что есть. Наконец: «Ключ к правильному взгляду на историю в нас самих, в нашем внутреннем быте». Несомненно! Но это еще не определяет процесса изучения. Кажется, за отстранением двух способов подведения истории под готовую мысль и сравнения с другими историями, остается только один: это простое, непосредственное *вглядывание* в историю и отвлечение существенного от случайного, главного от второстепенного, стремления и целей от массы событий. Таким образом, художник обнимая лицо одним взглядом, определяет господствующий тон его; так, наконец, проживши с человеком несколько времени и припоминая его поступки, слова, движения, мы угадываем его характер; из совокупности многих наблюдений образуется в нашем представлении тип лица или народа. Такого рода изучение предполагает два условия: отсутствие всякого предубеждения и всесторонность наблюдений. Не знаем,

так ли понимал автор труд изучения, который он брал на себя; по крайней мере мы не видим другого, за отстранением двух способов, определенных выше. Г-н Кавелин отправляется от настоящего.

Всматриваясь в общественный быт крестьян, сохранивших очень многое от древней Руси, он находит, что «они все отношения между собою и к другим, даже вовсе неродственные, понимают под формами родства или вытекающего из него старшинства и меньшинства. Помещика или начальника они называют отцом, себя его детьми; младшие называют старших: дядями, дедами, тетками, бабками; старшие младших: робятами[1], молодками; равные: братьями, сестрами. Эта терминология сложилась сама собою; ее источник — прежний взгляд русского человека на свои отношения к другим. Итак, в древнейшие времена русские славяне имели *исключительно* родственный, на одних кровных началах и отношениях основанный быт; в эти времена и о других отношениях они не имели никакого понятия, и потому, когда они появились, подвели и их под те же родственные кровные отношения... Русско-славянское племя образовалось в древнейшие времена исключительно одним путем нарождения... Смешения с другими племенами и заимствования чужого национального характера у нас не было». Что славянско-русское племя, в доисторическую эпоху, образовалось нарождением, это истина несомненная, не только относительно славянско-русского племени, но и всякого другого: цельное племя не падает с неба, следовательно размножается постепенно, следовательно нарождается; разнородные племена, позднее слившиеся в один народ, точно также перед тем нарождались, иначе не было бы чему и сливаться вместе. Признавши это, мы еще немного выиграли, и автор мог бы прямо с этого начать: никто бы не стал с ним спорить. Гораздо важнее положение, что в древнейшие времена русские славяне имели исключительно родственный быт. Это основная, историческая данная всей статьи. Справедлива ли она, мы увидим после; сперва рассмотрим, достаточно ли она доказана. Во Франции простой народ называет без различия старуху la vieille или la mère, старика le père. Из романа Ж. Занда, изображающего современный быт

[1] Зачем попали в это исчисление робята?

мастеровых, узнаем, что в их замкнутых товариществах женщина, заведывающая общим хозяйством, называется la mère; сама же она работников называет своими сыновьями. В германских городах, в средних веках, существовали гильдии, род торговых и ремесленных дружин или обществ, совершенно искусственных, которые назывались Brüderschaften; мужчины, принадлежавшие к этим союзам — братьями, женщины — сестрами [1]. На этом основании, позволит ли нам автор распространить на французов и немцев его заключение о русских? Дело в том, что такого рода терминология, более или менее встречающаяся у всех племен, ничего не доказывает или, лучше, она доказывает совсем не то, что полагает автор. Она выражает ту мысль, что *кроме* выполнения вынуждаемых законом обязанностей, человек хотел бы найти в другом сочувствие, совет, любовь; а для выражения этих требований всего ближе заимствовать терминологию из семейного быта. Если автор хочет сказать, что славянскому племени, преимущественно перед другими, сродно переносить это требование из семейного быта в общественное устройство, мы с ним согласимся; но едва ли он это думает. Если же он допустит его как признак младенческой недоразвитости и неумения оценить благодеяний порядка, основанного на законе и принуждении, то да позволит он нам не согласиться с ним. Из недоказанного положения автор выводит следующее: «Если наш быт, исключительно семейственный, родственный, изменялся без решительного постороннего влияния, след. свободно, сам собою, то и смысла этих изменений должно искать в началах того же семейственного быта, а не в чем-либо другом; другими словами: наша древняя внутренняя история была постепенным развитием исключительно кровного, родственного быта».

С первого взгляда вывод кажется строгим; но, не говоря уже о том, что основное начало не доказано, чем же хуже следующий, прямо противоположный? В первых строках нашей летописи мы читаем признание несостоятельности родового начала и потребности третейской власти, сознательно и свободно призванной; с этого времени семейное и родственное начало беспрерывно

[1] В остзейских городах, Риге, Ревеле, Дерпте и пр., первобытное устройство гильдий сохранилось доселе.

видоизменялось без решительного, постороннего влияния; следовательно, в древнем нашем быту были искони другие начала, которые развивались вместе с ним, и следовательно, этот быт не был исключительно семейственным, родственным.

Продолжаем выписки: «Но по какому закону он развивался? Христианство открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний, невидимый, духовный мир... Духовные силы человека, его стремления, надежды, требования, упования, которые прежде были глубоко затаены и не могли высказываться, христианством были сильно возбуждены и стали порываться к полному, безусловному осуществлению. Когда внутренний, духовный мир получил такое господство над внешним, материальным миром, тогда и человеческая л и ч н о с т ь должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела... Так возникла впервые в христианстве мысль о бесконечном, безусловном достоинстве ч е л о в е к а и ч е л о в е ч е с к о й л и ч н о с т и. Человек — живой сосуд духовного мира и его святыни; если не в действительности, то в возможности, он представитель Бога на земле, возлюбленный сын Божий на земле... Из определяемого человек стал определяющим, из раба природы и обстоятельств — господином их. Христианское начало безусловного достоинства человека и личности, вместе с христианством, рано или поздно, должно было перейти в мир гражданский. Оттого признание этого достоинства, возможное нравственное и умственное развитие человека сделалось лозунгами всей новой истории, главными точками или центрами, около которых она вертится»...

Нет, этого недостаточно! Ваше определение не только не исчерпывает сущности христианства, даже не исчерпывает его участия как исторического агента в прошедших судьбах человечества. Из слов ваших выходит, что главное, если не единственное, историческое назначение его заключалось в том, чтобы личность, некогда подавленную природой, отрешить от нее и затем пустить на волю, с правом самопроизвольно, из себя самой, определять себя. Но это только отрицательная сторона христианства, та сторона, которою оно обращено к язычеству и юдаизму; следовательно, не все христианство. Вы забыли его положительную сторону; забыли,

что прежнее рабство оно заменяет не отвлеченною возможностью иного состояния, но действительными обязанностями, новым игом и благим бременем, которые налагаются на человека самым актом его освобождения.

«Из определяемого человек стал определяющим», — сказали вы; следовало бы дополнить: и вместе с тем, определенным. «Христианство внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека, — говорите вы, — человека, отрекающегося от своей личности, прибавляем мы, — и подчиняющего себя безусловно *целому*. Это самоотречение каждого в пользу всех есть начало свободного, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собою. Этот союз, эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь.

Все это очевидно и не ново; сторона христианства, автором упущенная из виду, так ярко обозначена в истории человечества, что ради ее христианство находило пощаду даже в глазах тех мыслителей, которые наиболее клеветали на него, навязывая ему всякого рода искажения и злоупотребления. Новейшие социальные школы хотят отрешить ее от догматики; они хотят невозможного. Но отчего же то, что поразило их, ускользнуло от автора? Чем объяснить односторонность его взгляда?

На это дают ответ следующие слова его: «Германские племена, передовые дружины нового мира, выступили первые. Их частые, вековые неприязненные столкновения с Римом, их беспрестанные войны и далекие переходы, какое-то внутреннее беспокойство и метание — признаки силы, ищущей пищи и выражения — рано развили в них глубокое чувство л и ч н о с т и... Оно лежит в основании их семейного и дружинного быта... Перешедши на почву, где совершалось развитие древнего мира, они почувствовали всю силу христианства и высшей цивилизации... Германец ревностно принимал новое учение, которое, высоким освящением личности, так много говорило его чувству, и в то же время вбирал в себя римские элементы, наследие древнего мира. Все это мало-помалу начало смягчать нравы германцев. Но и смешавшись с туземцами почвы, ими завоеванной, принявши христианство, устроивши себе многое из римской жизни и быта, они сохранили глубокую печать своей национальности. Государства, ими основанные, —

явление совершенно новое в истории. Они проникнуты л и ч н ы м началом, которое принесли с собою германцы. Всюду оно видно, везде оно на первом плане, главное, определяющее. Правда, в новооснованных государствах оно не имеет того возвышенного, безусловного значения, которое придало ему христианство. Оно еще подавлено историческими элементами, бессознательно проникнуто эгоизмом и потому выражается в условных, резко обозначенных, часто суровых и жестких формах. Оно создает множество частных союзов в одном и том же государстве. Преследуя самые разные цели, но еще не сознавая их внутреннего, конечного, органического единства, эти союзы живут друг возле друга, разобщенные или в открытой борьбе. Над этим еще не установившимся, разрозненным и враждующим миром царит церковь, храня в себе высший идеал развития. Но мало-помалу, под разнообразными формами, по-видимому не имеющими между собою ничего общего или даже противоположными, воспитывается ч е л о в е к . Из области религии мысль о безусловном его достоинстве постепенно переходит в мир гражданский и начинает в нем осуществляться. Тогда чисто исторические определения, в которых сначала сознавала себя личность, как излишние и ненужные, падают и разрушаются в различных государствах различно. Бесчисленные частные союзы заменяются в них одним общим союзом, которого цель — всестороннее развитие человека, воспитание и поддержание в нем нравственного достоинства. Эта цель еще недавно обозначилась. Достижение ее в будущем. Но мы видим уже начало. Совершение неминуемо... Русско-славянские племена представляют совершенно иное явление... Начало личности в них не существовало... Семейный и домашний быт не мог воспитать его... Для народов, призванных ко всемирно-историческому действованию в новом мире, такое существование без начала личности невозможно... Этим определяется закон развития нашего внутреннего быта. Оно должно было состоять в постепенном образовании, появлении начала личности и след. в постепенном отрицании исключительно-кровного быта, в котором личность не могла существовать... Так, задача истории русско-славянского племени и германских племен была различна. Последним предстояло развить историческую личность, которую

они принесли с собою, в личность человеческую; нам предстояло *создать личность*... После мы увидим, что и мы, и они должны были выйти и в самом деле вышли на одну дорогу».

Рассмотрим сперва беглый очерк западной истории, набросанный автором и долженствующий служить переходом к изложению быта древней России. Когда мы прочли его в первый раз, мы все ожидали дополнений, оговорок: до такой степени он показался нам односторонним. Но ничего подобного не нашлось в статье; напротив, та же мысль определялась резче и резче. Скажите, однако: неужели в самом деле германцы исчерпали все содержание христианства? Неужели они были единственными деятелями в истории Запада? Неужели все явления ее представляют только моменты развития одного начала — личности? Ведь это противно самым простым, элементарным понятиям, почерпанным из всей исторической литературы французской и немецкой. И этот взгляд, уничтожающий не менее половины западного мира, брошен вскользь, как будто даже не подлежащий спору. Для кого же все это писано?

Сколько нам известно, Гизо первый понял развитие всего западного мира как стройное целое. Он видел в нем встречу, борьбу и какое-то отрицательное примирение в равновесии трех начал: личности, выражаемой германским племенем, отвлеченного авторитета, перешедшего по наследству от древнего Рима, и христианства. Последнее начало, само по себе цельное, в Западной Европе распалось на два исторических явления, под теми же категориями авторитета и личности. Римский мир понял христианство под формою католицизма, германский мир — под формою протестантизма. Может быть, Гизо потому только не провел дуализма через западное христианство, что восточная половина Европы была ему малоизвестна. Германское начало, идея личности, создала целый ряд однородных явлений: в сфере государства — различные виды искусственной ассоциации, коей теория изложена в «Contrat Social» Руссо; в сфере религии — протестантизм; в сфере искусства — романтизм. В тех же сферах развились из римского начала совершенно противоположные явления: идея отвлеченной, верховной власти, формулированная Макиавелем, католицизм и классицизм. Мы не навязываем этого взгляда г. Кавели-

ну; но как же уверять нас, что римское начало не участвовало наравне с германским в образовании Западной Европы и что в одном последнем заключается зародыш будущего? Предчувствие этой будущности действительно пронеслось по всей Европе от края до края; но в нем заключается сильное возражение против теории автора. Так как вопросы только что заданы, а не разрешены, то, оставляя в стороне положительные теории или, лучше, несбыточные мечтания, обратим внимание на отрицательную сторону, на вопросы, сомнения и требования, еще не созревшие. Вслушиваясь в них, нельзя не признать их внутреннего согласия. На разных тонах повторяется одна тема: скорбное признание несостоятельности человеческой личности и бессилия так называемого индивидуализма. Что значат эти упреки современному обществу в эгоизме и личной корысти? Они обратились теперь в общие места; но в искренности основного чувства нельзя сомневаться. Почему, вскоре после Июльской революции, охладели к политическим вопросам, и прежняя строптивость и недоверчивость к верховной власти перешла в потребность какого-то крепкого, самостоятельного начала, собирающего личности? Отчего эта потребность так сильно высказалась в социальных школах, вышедших из революции и ей обязанных своим существованием? Почему терминология революции: свобода, личность, равенство, вытеснена словами: общение, братство[1] и другими, заимствованными из семейного или общинного быта? В области изящной литературы совершаются также любопытные явления; укажем на один пример: Жорж Занд, которую, конечно, не назовут писателем, отсталым от века, истощив в прежних своих произведениях все виды страсти, все образы личности, протестующей против общества, в «Консуэло», «Жанне», в «Compagnon du tour de France», изображает красоту и спокойное могущество самопожертвования и самообладания; а в «Чертовой Луже» она пленяется мирною простотою семейного быта. Автор статьи «о юридическом быте древней России» должен видеть в этом отступление от нормального развития. Ему должно быть странно, почему на красноречивый голос Мицкевича взоры многих, в

[1] Хотя слово *братство* пущено в ход еще в эпоху революции, но нельзя отрицать, что теперь его понимают иначе и глубже.

том числе и Жорж Занда, обратились к славянскому миру, который понят ими как мир общины, и обратились не с одним любопытством, а с каким-то участием и ожиданием[1].

Наконец, в первой строке одной из последних книг, полученных из Франции, мы читаем: «Три начала господствуют в мире и в истории: авторитет, индивидуализм[2] и братство». Заметьте: братство — слово, взятое из семейного быта — а не равенство. Какая же разница между отрицательным началом равенства и положительным братства, если не прирожденное чувство любви, которого нет в первом и которое составляет сущность второго?

Мы только намекнули на некоторые признаки направления, заключающего в себе если не зародыш, то переход к будущему; постарайтесь по ним вдуматься в этот ожидаемый, новый порядок, и решите по совести: которое племя к нему ближе и способнее не по степени относительной развитости, но по существу своему, определенному самим автором? Германцы, в «которых частые, вековые неприязненные столкновения с Римом, беспрерывные войны развили глубокое чувство личности, которые жили разрозненно, которых жестокость к рабам и побежденным была неумолима, у которых семейные отношения определены были юридически»; или славяне, «спокойные, миролюбивые, жившие на своих местах, не знавшие гибельного различия между моим и твоим, жившие как члены одной семьи, сознавшие свои отношения под формою родства, смотревшие на рабов и чужеземцев не с юридической, а с семейной, кровной точки зрения?» Не следует ли из всего этого, что германское племя или, точнее, романо-германский мир дошел до отвлеченной формулы, до требования такого начала, которое составляет природу племени славянского, что последнее дает живой, в самом бытии его заклю-

[1] Вспомним еще, что в статье о Жижке Ж.Занд, кажется, первая из западных писателей, поняла глубокий смысл восстания гуситов как отчаянной борьбы за сохранение целости церковной общины, в которую католицизм вводил насильственно раздвоение, привилегированное сословие и т.д.

[2] Определение индивидуализма так похоже на то, которое дает автор статьи, что его любопытно выписать: «Le principe de l'individualisme est celui qui, prenant l'homme en déhors de la société, le rend seul juge de ce qui l'entoure et de lui-même, lui donne un sentiment exalté, de ses droits, sans lui indiquer ses devoirs, l'abandonne à ses propres forces, et pour tout gouvernement, proclame le laisser-faire».

чающийся ответ на последний вопрос западного мира?

Если так, то какая была нужда славянскому племени искусственно прививать к себе односторонность германского начала? Впрочем, автор не считает его односторонним; судя по его словам, он видит в нем и разумное оправдание прошедшего Западной Европы, и зародыш ее будущности — и не он один. Что касается до нас, то, признаемся, мы никак не можем понять того логического процесса, посредством которого из германского начала, предоставленного самому себе, из одной идеи личности, может возникать иное общество, кроме искусственной, условной ассоциации[1]? Каким образом начало разобщающее обратится в противоположное начало примирения и единения? Каким образом, говоря словами автора, понятие о личности перейдет в понятие о человеке? Само собою разумеется, что последнее принимается в смысле абсолютной нормы, обязательного закона, а не отвлеченного родового понятия, заключающего в своей широкой и равнодушной среде все возможные проявления личности.

В конце статьи г. Кавелин говорит: «Развивши начало личности донельзя, во всех его исторических, тесных, исключительных определениях, она (Европа) стремилась дать в гражданском обществе простор человеку и пересоздавала это общество». Все это слишком неопределительно. Во-первых: что значит *донельзя*? Исчерпать все явления личности, согласитесь сами, так же трудно, как перебрать по пальцам все числа. Если вы скажете, что можно дойти до утомления, до сознания практической пользы и даже необходимости ограничить разгул личности, то мы заметим вам, что такого рода сознание, как результат самых разнородных и все-таки личных потребностей, не выведет из круга развития личности. Например: бедняк почувствует необходимость взять у богатого кусок хлеба, чтобы не умереть с голоду; положим даже, что богатый почувствует со своей стороны необходимость уступить что-либо бедному, чтобы не довести последнего до отчаяния и не потерять всего; положим, что они сойдутся и с общего согласия постановят какой бы то ни было порядок. Этот порядок, для того и

[1] Заметим, что в книге Штейна (о социализме, у которого, как кажется, автор заимствовал теоретическую часть своей статьи), нить выводов обрывается именно на этом моменте.

для другого, будет отнюдь не абсолютным человеческим законом, а только удобнейшим и вернейшим средством к достижению личного благосостояния. Представится другое средство, они за него ухватятся и будут правы; ибо, уступая внешней необходимости, личность ограничивала себя *в пользу себя самой*. До идеи *человека* мы все-таки не дошли и не дойдем. Итак, на личности, ставящей себя безусловно мерилом всего (это слова автора), может основаться только искусственная ассоциация, уже осужденная историей; но абсолютной нормы, закона, безусловно обязательного для всех и каждого, из личности путем логики вывести нельзя; следовательно, не выведет его и история. Наконец, откуда бы он ни пришел, в какой бы форме и под каким бы названием ни явился, вы должны сознаться, что перед ним личность утратит свое абсолютное значение: другая власть, от нее не зависящая, не ею созданная, воцарится над личностью и ограничит ее. Мерило личности будет уже не в ней самой, а вне ее; оно получит объективное, самостоятельное значение; в совпадении с ним личность найдет свое оправдание, в отступлении от него — свое осуждение.

Вы скажете, что это мерило не должно быть навязано, что личность, признавая в нем свой собственный идеал и подчиняясь ему, совершит акт свободы, а не рабства; так, — и следовательно, личности предстоит одно назначение: познать свою родовую норму, свой закон. Но для того, чтобы познать его, она должна признавать его существующим. Ей должно быть всегда присуще, хотя темное, сознание и закона, и своего несовершенства, своей неправоты перед ним; а это сознание несовместно с чувством неограниченного полновластия личности и ее значения как мерила для всего. Автор не нашел его в природе германцев.

Итак, должно различать личность *с характером исключительности, ставящей себя мерилом всего*, из себя самой создающую свои определения, и личность *как орган сознания*. Эти два вида автор беспрестанно смешивает; в одном только месте он различает их. Его необходимо выписать: «Личность, сознающая, сама по себе, свое бесконечное, безусловное достоинство — есть необходимое условие всякого духовного развития народа. Этим мы совсем не хотим сказать, что она непременно должна ставить себя в противоположность с другими личностя-

ми, враждовать с ними. Мы, напротив, думаем, что *последняя цель развития* — их глубокое внутреннее примирение. Но, во всяком случае, каковы бы ни были ее отношения, она *непременно должна существовать и сознавать себя*». Автор различил историческое проявление личности враждующей от ее абсолютного значения, как сознающей себя; но тою же фразою он связал оба вида неразрывно, признав первый необходимым условием, как бы приготовлением ко второму. Примирение личностей есть последняя цель; путь к ней — вражда; личность непременно должна сознавать себя; сознание приобретается отрицанием, не логическим, разумеется, а полным практическим отречением от всех определяющих ее отношений.

Чтобы не упрекнули нас в искажении мысли автора, мы выведем ее другим путем, из его же статьи. Личность, видели мы, должна сознавать себя; без сознания нет личности, без личности нет сознания. «Начало личности у славян не существовало», — (эта фраза повторяется на каждой странице) следовательно, не существовало и сознания. Почему? — «Спокойные и миролюбивые, они (т.е. славяне) жили постоянно на своих местах. Семейственный быт и отношения не могли воспитать в русском славянине чувства особности, сосредоточенности, которое заставляет человека проводить резкую черту между собою и другими и всегда и во всем отличать себя от других. Такое чувство рождают в неразвитом человеке беспрестанная война, частые столкновения с чужеземцами, одиночество между ними, опасности, странствования... Семейный быт действует противоположно. Здесь человек как-то расплывается; его силы, ничем не сосредоточенные, лишены упругости, энергии и распускаются в море близких, мирных отношений. Здесь человек убаюкивается, предается покою и нравственно дремлет. Он доверчив, слаб и беспечен, как дитя». Итак, не было личности, т.е. не было сознания, потому что не было столкновений личностей между собою.

Эта картина ребяческой бессознательности семейного быта противопоставляется блистательной картине быта германцев, «их неприязненных столкновений, войн, переходов, внутреннего беспокойства и метания — признаков силы, ищущей пищи. Все это развило в них глубокое чувство личности», следовательно, сознания. «Им ос-

тавалось только возвести историческую личность, которую они принесли с собою, в личность человеческую, а славяно-русским», обделенным личностью, «приходилось создать ее», т.е. ценою восьмивековых усилий и страданий купить то, что вынесли германцы из своих лесов. Иными словами: германцу оставалось вырабатывать себя в человека; русский должен был сперва сделать из себя германца, чтобы потом научиться от него быть человеком.

И вот наконец мы дошли до исходной точки разбираемой нами статьи. Ключ к образу мыслей автора у нас в руках; мы понимаем, откуда произошла неполнота определения исторического влияния христианства, невероятная односторонность взгляда на развитие Западной Европы, пристрастное суждение о древнем быте германцев и славян, восхваление Иоанна Грозного и клевета на его современников. Все это вытекает как нельзя естественнее из одной мысли о способе приобретения сознания, а эта мысль есть, конечно, один из обильнейших источников современных заблуждений. Автор, к сожалению, не счел за нужное доказывать ее; он даже не высказал ее строго и положительно, хотя и не скрыл, как дело известное и всеми признанное. Что не доказано, того, разумеется, и опровергать нельзя, и потому нам остается в этом случае предложить автору вопрос: что бы такое могло дать нам право заключать, что там, где господствует быт семейный, нет личности в смысле сознания, или что тот, кто живет под определением семейного родства, не сознает в себе возможности отрешиться от него, или что человек, который никогда не бил другого и не бьет его, не сознает своей силы, или наконец, что человек, еще не лишивший себя жизни, не знает, что он живет? Все эти вопросы, в сущности, тождественны, и если они имеют вид шутки, неуместной в нашей рецензии, то в том виноваты не мы. Неужели признать более уместным в современной науке мнение о бессознательности как необходимой принадлежности родового быта и вытекающие отсюда последствия, что в начале XVIII века мы только что начинали жить умственно и нравственно?

Но последняя мысль еще впереди, и мы надеемся до нее дойти; теперь же, окончив разбор теоретической части, постараемся повторить ее, уже не в том порядке, в каком она изложена, но в том, в каком совершался, как нам кажется, процесс мысли в уме писавшего.

Приняв германское национальное начало личности за абсолютное начало, германский процесс развития через отрицание за общечеловеческий процесс, он очень естественно указал в историческом влиянии христианства только на развитие идеи личности. Должно сказать, что односторонность его воззрения доведена до последней крайности. С этими готовыми понятиями он приступил к русской истории и, разумеется, определил ее *отрицательно*: его поразило отсутствие личности как безусловного мерила, т.е. *германской личности*, и отсюда он вывел отсутствие личности *вообще*, т.е. сознания, которому мешало господство родственного начала. Значит, все, что у нас было своего, предназначено было в сломку. Задача нашего исторического развития заключалась в том, чтобы очистить место для личности, приготовить лицо как форму, ибо содержания мы все-таки не могли выработать из себя; но к этому времени с готовым содержанием, то есть с мыслью о человеке, подоспела Европа, и мы его приняли извне. Итак, автор впал в обе ошибки, от которых предостерегал в начале статьи, в ответе, названным им *простым*; он искал ключа к правильному взгляду на русскую историю в теории, отвлеченной от германского развития, и определил древний быт России путем сравнения с историею тех же германцев. Впрочем, основное его стремление — создать теорию — спасено; неудачи его никто не припишет теоретическому направлению вообще.

Исходная точка и цель определены — остается сладить с фактами. Предварив читателя, что в предлагаемом им очерке он ограничится обзором одного юридического быта, автор начинает с изображения образа жизни славяно-руссов до пришествия варягов: «Их кроткие и мирные племена состояли из больших и малых селений; каждое из них представляло разросшуюся семью, под управлением старшего... Этот быт создала природа, кровь; она его поддерживала и им управляла. Оттого совершенная юридическая неопределенность — его отличительная черта. Напрасно станем мы искать в нем власти и подчиненности, прав и сословий, собственности и администрации».

Никто и не ищет; всякий знает, что все это проявляется позднее, но знает также, что зародыш именно в этом быту.

Далее: «Все, как члены одной семьи, поддерживали и защищали друг друга; обида, нанесенная одному, касалась всех... На рабов и чужеземцев они смотрели не с юридической, а с семейной, кровной точки зрения». Если могла быть нанесена, почувствована и отомщена обида, значит, существовало понятие о праве и о возмездии за его нарушение; но всего труднее понять, каким образом в быту, *созданном природою, кровью*, могло быть так хорошо заезжим иностранцам? У дикарей, не признающих никаких других отношений, кроме природного родства, заезжего чужеземца чуждаются или убивают; там же, где его принимают как родного, очевидно факт естественного родства обобщился в народном сознании до понятия о нравственном, человеческом родстве и, следовательно, автор приводит факт, который прямо противоречит его общему определению. Кажется, автор сознавал это и думал отделаться фразою: «И на них, то есть на чужеземцев, простирался покров и благословение семейной жизни»; если и на них, не родных по крови с туземцами, то, значит, быт последних создала *не одна природа и кровь*.

«Этот быт сам заключал в себе зачатки его будущего разрушения... Семьи, размножаясь, расходились, теряли сознание своего родства; для поддержания его стали избирать старшин... Характер их власти, отношения семейств, ему подчиненных, получают легкий юридический оттенок... С большим ослаблением единства в поселениях, состоявших из многих семейств, образуются общие совещания — веча, первообразы теперешних крестьянских сходок, и столько же неправильные и неопределенные... Семьи смыкаются в общины, в города... Избираемые старшины исчезают; их место заступают вечевые собрания; общины распадаются снова на семьи с их старейшинами... Открывается ряд бесконечных междоусобий... Как развивался общинный быт, так в незапамятные времена развивался быт племенной».

Этому процессу разложения положило конец призвание варягов. Автор объясняет его следующим образом: «Кровный быт не может развить общественного духа и гражданских добродетелей. Взаимные зависти мешали племенам решиться на выбор начальника, старейшины, князя из своей среды, и они, *чувствуя необходимость власти*, невозможность самим управляться, лучше хотели под-

чиниться третьему, постороннему, равно чуждому для всех». Странный вывод! Несколько соседних племен живут независимо друг от друга; в каждом из них господствуют родовые вражды; им захотелось жить в союзе и согласии; у всякого племени много старейшин, имеющих равные права быть старейшинами над союзом племен; они отказываются от своих притязаний, чтобы не возбудить соперничества и вражды в других, и предлагают добровольно власть над собою чужеземцам; все это оттого, что в них не было духа общественности, которого кровный быт не развивает. Отсутствие общественного духа породило у нас первое общество!..

О влиянии варягов г. Кавелин рассуждает следующим образом: «Им принадлежит первая идея государства на нашей почве». Если под идеею государства разуметь соединение племен и родов под одною властью, сознательно и свободно призванною, то она не принесена варягами, которые ее не имели и отличались, по словам самого автора, равнодушием к подданным; а напротив, ее пробуждение было поводом к их призванию. Присутствие варягов, так сказать, запечатлело ее, дало ей внешний образ.

О тех же варягах: «Они принесли с собою д р у ж и н у, учреждение не русско-славянское, основанное на начале личности и до того чуждое нашим предкам, что в их языке нет для него даже названия; ибо мы по привычке называем его дружиною; но это слово не вполне соответствует значению германского учреждения, придавая ему какой-то частный, домашний, полусемейный оттенок, какой дружины получили у нас только впоследствии». Здесь приходится повторить то, что уже сказано было в начале, и указать автору на средневековые гильдии, торговые, ремесленные, благотворительные, которые все основаны на дружинном начале, состояли из одних немцев и назывались все без исключения братствами. Неужели и германцы не умели придумать названия для своего учреждения? Автор, кажется, полагает, что у нас дружина существовала только в одной форме дружины княжеской, которая действительно была варяжского происхождения и в позднейшую эпоху приняла в себя родовое начало. Мы напомним ему существование артелей рыболовов, каменщиков, охотников, о которых упоминают Новгородские и Псковские летописи под общим

названием дружин, походы вольницы Новгородской, наконец казачество, встречающееся у всех племен славянских, северных и южных, там, куда никогда не заходили варяги. Люди вольные оставляют свои семьи и дома, собираются для общего дела, избирают себе предводителя и отправляются на промысел. Чем же это непохоже на дружину, где тут видно родовое начало, какая родословная свяжет варягов с казаками и ускоками[1]? Не потому ли автор отрицает существование дружины, что трудно было объяснить происхождение бурлака или казака из того семейного быта, в котором (по словам его) человек лишается упругости, энергии, распускается в море мирных отношений, убаюкивается, предается покою, нравственно дремлет, становится слаб, доверчив и беспечен, как дитя. Конечно, под этот тип хилого домоседа трудно подвести Ермака и Тараса Бульбу. Что же делать! из истории их не вычеркнешь.

«Варяги слились с туземцами. При Ярославе перерванная нить нашего национального развития поднимается опять. Отныне оно обхватывает собою государственный быт. Политическое единство России основано Ярославом на р о д о в о м н а ч а л е. Иерархия кровного старшинства сообщилась от князей земле и породила иерархию территориального старшинства». Автор следит постепенно развитие родового начала как основы политического единства России, ослабление его по мере размножения членов рода, попытку поддержать его княжескими сеймами, борьбу его с началом семейным или отчинным и, наконец, падение первого. Род исчез в сфере политической; на место его явились семьи, и в каждой из них повторилась борьба тех же двух начал, родового и отчинного, в которой победа должна была остаться за вторым. Между отдельными семьями родовые отношения пресеклись и уступили место развитию чисто юридических отношений: первый шаг к эмансипации личности. Эта часть статьи г. Кавелина, подготовленная исследованиями гг. Погодина, Попова и Соловьева, не

[1] Дружина существовала у нас в двух видах: как ближайшее окружение почетного лица, князя или боярина, и как совокупность людей, собравшихся для общего дела и избравших себе предводителя на время и для известной цели. В первом случае, когда дружина служит лицу, деятельность ее многообразна: дружинник — и воин, и советник, и правитель; во втором случае связующим началом служит единство стремления или общее предприятие, и как скоро оно кончается, дружина исчезает. Очевидно, что только в первом случае, то есть при отношениях личных, могло иметь место родовое начало.

без достоинства и едва ли не лучшая в его труде. Но развитие родового начала в княжеском роде не исчерпывает всей русской жизни в период уделов. Кроме взаимных родовых отношений, князья относились же как-нибудь и к народу. Об этом вот что говорит г. Кавелин: «В продолжение неумолкающих битв и частых переходов князей на время оживает сначала дремлющее и постепенно распадающееся, потом сокрытое от нас варяжским слоем — общинное начало. Мы видели, что само в себе оно не имело зачатков жизни и развития. Оно клонилось все более и более к упадку, потому что не было основано на личном начале, первом, необходимом условии всякой гражданственности, а покоилось на начале кровном, которое, отрицая себя, отрицало и древний общинный быт. Но перенесенные в мир бесконечных войн, всегда окруженные опасностями, общины невольно должны были выступить на поприще политической деятельности. Эта деятельность вообще слаба, более отрицательна, но тем не менее заметна. Часто меняя владения, переходя из места в место, князья не могли иметь одних интересов с общинами. Первые с малыми исключениями равнодушно смотрели на последние. Отсюда — угнетения и насилия со стороны князей и их дружин. Им были нужны деньги и войско; прочее их мало заботило. За битвой и победой следовал грабеж, опустошение областей побежденного князя. Все это должно было наконец нарушить совершенное бездействие общин. Они почувствовали необходимость внутреннего единства, сомкнутости, и приняли оборонительное положение. Неспособные жить без князя, они, разумеется, желали себе князей, отличившихся гражданскими и воинскими доблестями, которые, управляя ими без насилия, могли, в случае нужды, защищать их от беспрестанных, разорительных набегов. Истощение и ослабление князей дало общинам возможность осуществлять это желание. Они обладали средствами для войны, они были целью вечных распрей между князьями. Оттого они мало-помалу стали выбирать себе князей, призывать и изгонять их, заключать с ними ряды или условия. Веча получили тогда большую власть, и звон вечевых колоколов часто тогда раздавался в России. Возвратились опять времена избрания старейшин в лице князей. И точно, в предпочтении известных княжеских династий другим, в отношениях общин к князьям, видны глубокие следы исключительно патриархального, доваряжского быта первых. Особенно развились общины

на Севере. Между ними первое место занимает Новгород».

Вот все, что нашел нужным г. Кавелин сказать об общинах Киевской Руси, и эта характеристика, вместе с изложением перехода родового начала в отчинное, исчерпывает, по его мнению, весь юридический быт древней, домонгольской России. Если видоизменения в отношениях княжеских родов изложены подробно и удовлетворительно, то, конечно, никто, прочетший хоть одну летопись, не скажет этого о другой половине. Следя за развитиями Русского государства, он упустил из виду Русскую *землю*, забывая, что *земля* создает государство, а не государство — землю. «Мы видели, — говорит он, — что само в себе общинное начало не имело зачатков жизни и развития». Несмотря на все натяжки автора, мы видели противное в призвании князей, увидали бы то же в принятии христианской веры, которое было делом всей земли, если бы только автор рассудил за благо сказать о нем хотя бы слово; мы видели то же в сознании неспособности жить без князя и в повторяющихся призваниях; наконец, мы видим, что в позднейшую эпоху, когда упразднилось государство, это общинное начало, по словам автора, не имевшее зачатков жизни и развития, спасло единство и цельность России и снова, как в 862, так и в 1612 г., создало из себя государство. Нет, общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить.

Автор опять повторяет, что «общинное начало клонилось более и более к упадку, потому что не было основано на личном начале». Не общинное начало, а родовое устройство, которое было низшею его ступенью, клонилось к упадку; а так как в нем были зачатки жизни и сознания, то оно спасло себя и облеклось в другую форму. Родовое устройство прошло, а общинное начало уцелело в городах и селах, выражалось внешним образом в вечах, позднее — в Земских Думах. Древнеславянское, общинное начало, освященное и оправданное началом духовного общения, внесенным в него церковью[1], беспрестанно

[1] Кстати заметить, что это освящение общинного начала ощутительно во всем, хотя упущено из виду г. Кавелиным. Например: древние города, по его мнению, были совокупления обжившихся вместе семейств. В христианскую эпоху они получили другой характер и особенные названия от кафедральных церквей, которые сделались средоточиями их. Киев - дом Св. Софии; Новгород - тоже; Псков - дом Св. Троицы; Изборск - дом Св. Николая; Москва - дом Св. Богородицы.

расширялось и крепло; но автору непременно нужно было связать его неразрывно с родовым началом, чтобы принести оба в жертву личности. Достается же от него русской истории! Мы постараемся указать ему на другую точку зрения.

Семейство и род представляют вид общежития, основанный на единстве кровном; город, с его областью — другой вид, основанный на единстве областном и позднее епархиальном; наконец, единая, обнимающая всю Россию государственная община, — последний вид, выражение земского и церковного единства. Все эти формы различны между собою, но они суть только формы, моменты постепенного расширения одного общинного начала, одной потребности жить вместе в согласии и любви, потребности, сознанной каждым членом общины как верховный закон, обязательный для всех и носящий свое оправдание в самом себе, а не в личном произволении каждого. Таков общинный быт в существе его; он основан не на личности и не может быть на ней основан, но он предполагает высший акт личной свободы и сознания — самоотречение.

В каждом моменте его развития он выражается в двух явлениях, идущих параллельно и необходимых одно для другого. Вече родовое (н.п., княжеские сеймы) и родоначальник. Вече городовое и князь. Вече земское или Дума и царь. Первое служит выражением общего связующего начала; второе — личности.

Положим, взаимные отношения князей предопределялись родовым началом; но что такое князь в отношении к миру, если не представитель личности, равно близкий каждому, если не признанный заступник и ходатай каждого лица перед миром? Почему община не может обойтись без него? Какому требованию, глубокому, существенному, духа народного он отвечает, если не требованию сочувствия к страждущей личности, сострадания, благоволения и свободной милости?

Призвав его и поставив над собою, община выразила в живом образе свое живое единство. Каждый отрекся от своего личного полновластия и вместе спас свою личность в лице представителя личного начала. Вчитайтесь в простые, безыскусственные слова летописцев; в них вы найдете тайну народных сочувствий. В представлении вашем возникнет идеальный образ князя, которого иска-

ла древняя Русь. В Ипатьевской летописи он даже выражен в общей хвалебной формуле, повторяющейся много раз с некоторыми изменениями, и которою летописец обыкновенно оканчивает жизнеописание князей. Какая черта повторяется в ней всего чаще? Это — благоволение ко всем, особенно к беззащитным и одиноким, к нищим, сиротам и инокам. Вспомните тип святого Владимира, высокий тон личности, который так и отражается во всех характеристиках князей: он не хотел проливать крови преступников; он прославился в народе пирами, угощениями, милостью.

Нет, не одной защиты, как думает г. Кавелин, община требовала от князя; князь был для нее не только военачальником, и в предпочтении одного князя другому видны следы не патриархального, доваряжского быта старейшин, а более возвышенного, христианского понятия о призвании личной власти, о нравственных обязанностях свободного лица.

Автор этого не видит, потому что он вовсе упустил влияние христианства и Византии; трудно поверить — он не говорит о нем ни единого слова и только под конец статьи упоминает, как бы мимоходом, что оно пересоздало семейный быт, истребило многоженство и наложничество. Между тем из его же определения христианства вытекает, что оно должно было содействовать эмансипации личности и разрешению исключительно-кровного быта. Учение, проповедующее отречение от отца и матери имени Божьего ради и ради того же имени освящающее родственный союз крови, следовательно, вносящее в него сознание; учение, распространяющее братские отношения на все человечество и, следовательно, возводящее их от естественного, природного факта до идеи; наконец, учение, низводящее начало верховной власти от Бога, — едва ли могло остаться без всякого влияния на развитие личности и юридических отношений. И если уж так много было говорено в разбираемой статье о влиянии варягов, не мешало бы сказать несколько слов о влиянии христианства, Византии и греческого духовенства. Неужели автор не видит, до какой степени осуществлению в государственной форме земского единства содействовало предшествовавшее ему единство религиозное и устройство сосредоточенной иерархии?

Если бы г. Кавелин обратил внимание на этот предмет,

ему представился бы случай разрешить следующее недоумение, естественно возникающее в уме читателя. По словам его, христианство внесло в историю мысль о бесконечном, безусловном достоинстве человека и человеческой личности. По его же словам, отличительный, племенной характер германцев заключался в глубоком чувстве личности; напротив того, у славяно-руссов начало личности вовсе не существовало. Из этого, разумеется, мы выводим, что германцы были превосходно приготовлены к принятию христианства и гораздо способнее понять его и осуществить в своем быту, чем славяне, в этом отношении противоположные им. Так ли вышло на деле? По свидетельству истории, которое из двух племен, германское или славяно-русское, приняло христианство добровольнее, ближе к сердцу; которое проникнулось им глубже и принесло в жертву более народных предрассудков и безнравственных обычаев; которое распространяло его лучшими, наиболее с характером христианства согласными средствами? Наконец, если сравнить весь быт Киевской Руси в XI и XII веках и современный быт любого из германских племен, в котором из них влияние нового учения окажется наиболее ощутительным? Мы думаем, что, как бы автор ни разрешил этих вопросов, он похоронит свое построение под собственными его развалинами.

Кстати, о Киевской Руси. Кажется, значение ее доселе никем еще не было понято. Карамзин навел на нее, как и на весь период уделов, ложный колорит. В этом, разумеется, его винить нельзя. Последующие ученые занялись специальными исследованиями, и ни один из них не обнял тогдашней жизни во всей ее полноте. Теперь, благодаря изданию Ипатьевской летописи и многих памятников церковной литературы, воскресает перед нами эта древняя, светлая Русь. Она озарена каким-то весельем, праздничным сиянием. Разноплеменное население окрестностей Киева, торговый путь греческий и другие, проходившие мимо Киева или примыкавшие к нему, беспрерывные сношения с Византиею и с Западною Европою, церковные торжества, соборы, княжеские съезды, соединенные ополчения, привлекавшие в Киев множество народа из всех концов России, довольство, роскошь, множество церквей, засвидетельствованное иностранцами, рано пробудившаяся потребность книж-

ного учения, при этом какая-то непринужденность и свобода в отношения людей различных званий и сословий, наконец, внутреннее единство жизни, всеобщее стремление освятить все отношения религиозным началом, так ярко отразившееся в воззрениях нашего древнейшего летописца: все это вместе указывает на такие условия и зародыши просвещения, которые не все перешли в наследство к Руси Владимирской и Галицкой. В Киевском периоде не было вовсе ни тесной исключительности, ни сурового невежества позднейших времен. Это не значит, чтобы история пошла назад; явились иные потребности, иные цели, которых необходимо было достигнуть во что бы то ни стало; течение жизни стеснилось и зато пошло быстрее по одному направлению; но Киевская Русь остается каким-то блистательным прологом к нашей истории.

Чтобы не возвращаться к ней, мы сделаем г. Кавелину еще одно замечание. Никто, вероятно, не будет отрицать того, что каждый народ в своей национальной поэзии изображает идеал самого себя, сознает в образах различные стремления своего духа. Чего нет в народе, того не может быть в его поэзии, и что есть в поэзии, то непременно есть и в народе. Каким же образом воображение народа, изнеженного семейною жизнью, лишенного энергии, предприимчивости и вовсе не сознающего идеи личности, могло создать целый сонм богатырей? Сколько нам известно, стар-матёр казак Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович и прочие бездомные удальцы, искатели приключений, имели и достаточный запас сил, и соразмерную уверенность в себе самих. Любая германская дружина не постыдилась бы их принять. Каким же образом связать их с родовым устройством, с ограниченным домашним бытом, в котором убаюкивалась личность, из которого никогда не вырывалась она на простор? Или вы скажете, что и они занесены в народную фантазию из-за моря?

Итак, богатырь, как создание народной фантазии, князь, как явление действительное в мире гражданском, наконец, монах, как явление той же личности в сфере духовной — вот три возражения, которые мы предлагаем автору и над которыми советуем ему подумать.

Не поняв вообще общинного начала, автор, разумеется, не мог понять устройства Новгорода. «В нем, —

говорит он, — верховная власть находилась в одно и тоже время в руках князя и веча. По существу своему противоположные, оба живут рядом, друг возле друга, и ничем не определены их взаимные отношения. Постоянного государственного устройства нет: новый князь — новые условия. Они сходны, но потому, что они — условия, они изобличают отсутствие ясного сознания о государственном быте».

Как заметил совершенно справедливо в своей диссертации профессор Соловьев, в Новгороде было двоевластие: идеал новгородского быта, к которому он стремился, можно определить как *согласие* князя с вечем. Иногда оно осуществлялось, ненадолго, и эти редкие минуты представляют апогей быта новгородского. Таково, например, княжение Мстислава, его прибытие в Новгород, его подвиги и прощание с новгородцами. В грамотах новгородских значение князя определяется отрицательно: не делай того, не заводи другого. Положительные требования заключались в живом сознании всей земли; их нельзя было уписать в пяти строках. Итак, элементы будущего государственного устройства, мир и личность существовали в Новгороде, и вся новгородская история выражала стремление к их соглашению. А почему Новгород не возвел их в правильную государственную форму, тому причина простая: новгородская земля была часть русской земли, а не вся Россия; государство же должно было явиться только как юридическое выражение единства всей земли.

О вечах автор говорит: «Дела решались не по большинству голосов, не единогласно, а как-то совершенно неопределенно, сообща». Способ решения по большинству запечатлевает распадение общества на большинство и меньшинство и разложение общинного начала. Вече, выражение его, нужно именно для того, чтобы примирить противоположности; цель его — вынести и спасти единство; от этого оно обыкновенно оканчивается в летописях формулою: снидошася вси въ любовь. Способ решения единогласный, отличаемый автором от формы вечевых приговоров, в которых не было счета голосов и баллотировки, относится к ним как к совокупности единиц к целому числу, как единство количественное к единству нравственному, как внешнее к внутреннему. С предубеждением авторов в пользу формальной правильности против

внутреннего согласия и живого единства нельзя понять ни общины, ни русской истории, ни вообще какого бы то ни было исторического проявления идеи народа.

Кроме этого, в немногих строках, посвященных Новгороду, встречаются противоречия, которых мы не в состоянии объяснить, хотя, может быть, они заключаются только в словах, а не в мысли. На странице 25: «Новгород — община в древнерусском смысле слова, каким были более или менее и все другие общины; только особенные исторические условия дали формам ее резче обозначиться, продлили ее политическое существование». На странице 27: «В лице Новгорода пресекся неразвившийся, особенный способ существования древней Руси, неизвестный прочим ее частям». На той же странице: «Новгород вполне исчерпал, вполне развил весь исключительно национальный общинный быт древней Руси. В новгородском устройстве этот быт достиг своей апогеи, дальше которой не мог идти». На 26-й странице: «Его существование не прекратилось само собою, но насильственно перервано — жертва сколько идеи, столько же и физического возрастания и сложения Московского государства. Мы не можем о Новгороде сказать, как о древней Руси перед Петром Великим, что он отжил свой век и больше ему ничего не оставалось делать, как исчезнуть. Незадолго перед уничтожением его самостоятельности в нем обнаружилось какое-то неясное стремление идти вперед по тому же пути, по которому великий преобразователь через два с половиной века повел всю Россию — удивительное сближение, много говорящее и в пользу переворота, совершенного Петром, и в пользу Новгорода».

Признавая падение Новгорода совершенно необходимым и естественным, мы не можем согласиться с последним мнением и не угадываем, на чем оно основано. В чем же обнаружилось это неясное стремление? Если в сближении с иностранцами, то оно существовало издавна, задолго до уничтожения самостоятельности Новгорода, к тому же оно не было исключительной принадлежностью Новгорода: круг сношений торговых и политических древней Киевской Руси был гораздо шире, чем обыкновенно полагают. Если автор разумеет промелькнувшую мысль пристать к Литве, то это доказывает только, что самостоятельность Новгорода, по собственному

его сознанию, отжила свой век и пресеклась естественно.

Новгород пал по той же самой причине, по которой мало-помалу все уделы сложились в одно целое — по необходимости идее о Русской земле облечься в государственную форму. Удержаться, вопреки стремлению всей России, Новгород не мог, потому что сам он был часть Русской земли, хотя и выделившаяся от нее временно. Все условия его политической независимости пресеклись одно за другим. Еще Владимирские князья отняли у него торговый путь через Торжок и задерживали его хлебные подвозы; Москва пересилила его на Северо-Востоке его владений. Пользоваться удельными враждами, противополагать слабейших князей сильнейшим, не было возможности; ибо князей не стало, был один великий князь и государь и еще призрак государя русского в Литве. Надобно было пристать к одному из них и во всяком случае отказаться от политического существования. Близость центральной силы Московской постепенно разлагала общину Новгородскую на составные ее элементы. *Большие* и *малые*, *мужи* и *люди*, ездили жаловаться одни на других царю Московскому и просить от него суда. Эта продолжительная тяжба, издавна волновавшая общину Новгородскую, но находившая в ней самой разрешение, пока Государь Великий Новгород значил все и не признавал над собой ничьей власти и ничьего суда, — эта тяжба естественно перенесена была в Москву, ибо все ощутило в ней присутствие высшей инстанции для всей России. Целость, общинное начало в пределах земли Новгородской было утрачено; оно могло спастись не иначе, как разрешившись в другом, более широком круге того же начала — в общине русской.

Далее автор показывает отрицательное влияние татар на развитие юридического быта в России. Упразднив прежнее начало княжеской власти, оно заменило его другим. Князь сделался самовластным, как представитель и наместник хана. Под защитою монголов вотчинное начало развивалось в Москве и постепенно переходило в территориальное; иными словами, понятие о праве всех сыновей на отцовское наследство вытеснилось понятием о нераздельности этого наследства, как государства. «Появление государства было вместе и освобождением от исключительно-кровного быта, началом самостоятельного действования личности... Не менее того новые понятия

были еще подавлены старыми формами; Московское государство только подготовило почву для новой жизни. Эту переходную эпоху ограничивают от предыдущего и последующего два величайших деятеля в русской истории: Иоанн IV и Петр Великий». Суждение о первом так замечательно, что его необходимо выписать целиком: «Оба (т.е. Иоанн IV и Петр I) равно живо сознавали идею государства и были благороднейшими, достойнейшими ее представителями; но Иоанн сознавал ее как поэт, Петр Великий как человек по преимуществу практический. У первого преобладает воображение, у второго — воля. Время и условия, при которых они действовали, положили еще большее различие между этими двумя великими государями. Одаренный натурой энергической, страстной, поэтической, менее реальной, нежели преемник его мыслей, Иоанн изнемог наконец под бременем тупой, полупатриархальной, тогда уже бессмысленной среды, в которой суждено было ему жить и действовать. Борясь с ней насмерть и не видя результатов, не находя отзыва, он потерял веру в возможность осуществить свои великие замыслы. Тогда жизнь стала для него несносною ношей, непрерывным мучением: он сделался ханжою, тираном и трусом. Иоанн IV так глубоко пал именно потому, что был велик. Его отец Василий, его сын Федор не падали. Этим мы не хотим оправдывать Иоанна, смыть пятна с его жизни; мы хотим только объяснить это до сих пор столь загадочное лицо в нашей истории. Его многие судили, очень немногие пытались понять, да и те увидели в нем только жалкое орудие придворных партий, чем Иоанн не был. Все знают и все помнят его казни и жестокости; его великие дела остаются в тени, о них никто не говорит. Добродушно продолжаем мы повторять отзывы современников Иоанновых, не подозревая даже, что они-то всего больше объясняют, почему Иоанн сделался таким, каков был под конец: равнодушие, безучастие, отсутствие всяких духовных интересов, вот что встречал он на каждом шагу. Борьба с ними ужаснее борьбы с открытым сопротивлением. Последнее вызывает силы и деятельность, воспитывает их; первые их притупляют, оставляя безотрадную скорбь в душе, развивая безумный произвол и ненависть»... В другом месте: «Опричнина была первой попыткой создать служебное дворянство и заменить им родовое вельможест-

во, на место рода, кровного начала поставить в государственном управлении начало личного достоинства: мысль, которая под другими формами была осуществлена потом Петром Великим. Если эта попытка была безуспешна и наделала много зла, не принеся никакой пользы, не станем винить Иоанна. Он жил в несчастное время, когда никакая реформа не могла улучшить нашего быта, и т.д.»

Мы очень понимаем, что этот взгляд вытекает естественно из понятий автора о значении личности; что, дойдя до величественной фигуры Иоанна Грозного, ему оставалось одно из двух: изменить своей теории или принести в жертву произволу венчанной личности всех ее современников. Охотно допускаем это как circonstance atténuante в пользу автора; но если бы против его теории нельзя было бы возразить ничего иного, кроме того, что она поставила его в необходимость написать выписанные строки, то этого одного было бы достаточно для ее окончательного опровержения. В словах автора, без его ведома, промелькнула мысль, оскорбительная для человеческого достоинства; та мысль, что бывают времена, когда гениальный человек не может не сделаться извергом, когда испорченность современников, большею частью бессознательная, разрешает того, кто сознает ее, от обязательности нравственного закона, по крайней мере до того умаляет вину его, что потомкам остается соболезновать о нем, а тяжкую ношу ответственности за его преступления свалить на головы его мучеников. Автор находит, что мы доселе были несправедливы к Иоанну. Может быть; но что сказать тогда о собственном его суждении о современниках Грозного? Вспомним, что в их числе были Сильвестр, Адашев, князь Дмитрий Оболенский-Овчинин, князь Михайло Репнин, князь Воротынский, боярин Шереметев, князь Курбский, митрополит Филипп; что ходатайство за невинных, за честь России, не умолкало и что на каждом шагу Иоанн встречал бесстрашных и вместе беззлобных обличителей из всех сословий тогдашнего общества. Вы властны не питать к ним сочувствия, властны даже считать их подвиги бесплодными, пропадшими для России; но подводить их под обвинение в равнодушии, в безучастии, в отсутствии всяких духовных интересов, извините: это историческая клевета. Повторяем опять: ее требовала система, и систе-

ма выдержана; но лучше было бы, если б в этом случае здравое чувство изменило системе.

Возвратимся к статье. Г-н Кавелин обозревает довольно подробно государственные учреждения Иоанна Грозного; он видит в них двоякое стремление: разорвать сети родовых отношений, сохранившихся в служебном и частном быту, введением новых неродословных людей, и стремление поднять и оживить общины; но, по словам автора, они были мертвы, общественного духа в них не было. — Это доказали они в 1612 году, не правда ли?

Автор не без причины говорит об этом времени очень слегка. «При новой династии возобновилась борьба царей с отживавшими остатками догосударственной России... Важнейшие ее явления — уничтожение местничества и родового вельможества, ограничение и стеснение областных правителей, которые, хотя и удержали характер кормленщиков, но уже не в прежнем значении: они стали теперь вместе и органами государства. Наконец, и в гражданском быту прежний порядок изглаживался: юридические отношения стали брать верх над кровными в порядке наследования, в имущественных и личных отношениях... Падение общественной нравственности свидетельствует также о требованиях личности, порывавшейся на простор из кровных отношений... Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне... Начало личности узаконилось в нашей жизни; оно было приготовлено русской историей, но только как форма, лишенная содержания... Она должна была принять его извне, лицо должно было начать мыслить и действовать под чужим влиянием».

Несколько далее автор говорит: «В начале XVIII века мы только что начинали жить умственно и нравственно». Против этого считаем излишним возражать. Доведенная до такой крайности односторонность становится невинною.

Из выписанных нами слов читатель видит, как понимает автор необходимость реформы Петра. Затем он оправдывает ее против различных обвинений. В этой части его статьи есть много дельного, особенно та мысль, что почти все эти обвинения вызваны состоянием, в которое мы пришли, когда эпоха реформ оканчивалась, и потому относятся к нему, а не к ней.

В заключение, автор повторяет свое основное пол-

ожение; мы выпишем его вполне и соберем свои возражения. «Итак, внутренняя история России — не безобразная груда бессмысленных, ничем не связанных фактов. Она, напротив, стройное, органическое, разумное развитие нашей жизни, всегда единой, как всякая жизнь, всегда самостоятельной, даже во время и после реформы. Исчерпавши все свои исключительно-национальные элементы, мы вышли в жизнь общечеловеческую, оставаясь тем же, чем были прежде — русскими славянами. У нас не было начала личности: древняя русская жизнь его создала; с XVIII века оно стало действовать и развиваться. Оттого-то мы так тесно и сблизились с Европою; ибо совершенно другим путем она к этому времени вышла к одной цели с нами. Развивши начало личности донельзя, во всех его исторических, тесных, исключительных определениях, она стремилась дать в гражданском обществе простор человеку и пересоздавала это общество. В ней наступал тоже новый порядок вещей, противоположный прежнему, историческому, в тесном смысле национальному. А у нас, вместе с началом личности, человек прямо выступил на сцену исторического действования, потому что личность в древней России не существовала и, следовательно, не имела никаких исторических определений. Того и другого не должно забывать, говоря о заимствовании и реформах России в XVIII веке: мы заимствовали у Европы не ее исключительно-национальные элементы; тогда они уже исчезли или исчезали. И у нее, и у нас речь шла тогда о человеке; сознательно или бессознательно — это все равно». Так думает автор; мы же думаем:

1. Что развитие германского начала личности, предоставленной себе самой, не имеет ни конца, ни выхода; что путем исчерпывания исторических явлений личности, до идеи человека, то есть о начале абсолютного соединения и подчинения личности под верховный закон, логически дойти нельзя; потому что процесс аналитический никогда не переходит сам собою в синтетический.

2. Что это начало (идея человека или, точнее, идея народа) явилось не как естественный плод развития личности, но как прямое ему противодействие и проникло в сознание передовых мыслителей Западной Европы из сферы религии.

3. Что западный мир выражает теперь требование

органического примирения начала личности с началом объективной и для всех обязательной нормы — требование общины.

4. Что это требование совпадает с нашею субстанциею; что в оправдание формулы мы приносим *быт*, и в этом точка соприкосновения нашей истории с западною.

5. Что общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия.

6. Что в национальный быт славян христианство внесло сознание и свободу; что славянская община, так сказать, растворившись, приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светскою, историческою стороною церкви.

7. Что задача нашей внутренней истории определяется как просветление народного общинного начала общинным церковным.

8. Что внешняя история наша имела целью отстоять и спасти политическую независимость того же начала не только для России, но для всего славянского племени, созданием крепкой государственной формы, которая не исчерпывает общинного начала, но не и противоречит ему.

Половина этих тезисов имеет вид гипотез; не было ни возможности, ни намерения доказать их в статье, посвященной разбору чужого мнения. Главная цель наша была — опровергнуть его.

Что же касается до нашего взгляда на предмет, то можно принимать и не принимать его; возражения остаются во всей силе, и , кажется, они достаточны для доказательства односторонности воззрения г. Кавелина. Подобной односторонности, признаемся, мы не думали встретить в 1847 году, после стольких изданных памятников, бросающих свет на наше прошедшее, после стольких исследований, споров и толков; не ожидали ее в особенности от лица, доказавшего другими своими трудами и даже этой статьей внимательное изучение некоторых сторон нашей истории.

«Современник» принял статью г. Кавелина; редактор в том же нумере, в котором она помещена, указывает на нее как «на пояснение способа исторического разрабатывания нашей народности, обещающего самые счастливые последствия», — следовательно, упрек в односто-

ронности воззрения падает на весь журнал.

II

Г-н Никитенко в современной литературе — лицо довольно замечательное. Он стоит особняком ото всех и значит в ней сам по себе. Ни одна литературная партия не может назвать его вполне своим. Систематического воззрения на предметы он не имеет, может быть, и не добивался; зато он не закабалил себя ни одному из недолговечных мнений, случайно образующихся в наших литературных кругах и так же случайно исчезающих. Его деятельность такова, что он никогда не будет иметь влияния на других; зато он сохранил в себе добродушное беспристрастие и уберегся от исключительности. Он пишет редко и немного. Теоретические соображения его почти всегда слабы и бесцветны; но его личные впечатления почти всегда останавливают на себе внимание. Иногда он предлагает за новость, за открытие старую, давно известную или даже покинутую мысль; зато иногда, говоря о предмете близком, всем известном, он неожиданно открывает в нем новые стороны или так оригинально и метко обозначает уже известное, что слова его врезываются в памяти.

Вообще, в нем виден сразу человек, обязанный всем, что он имеет, самому себе, в хорошем и дурном смысле. Он никогда не прилагает к предмету готового мерила, но всегда извлекает суждения свои из своих личных и долго выдержанных впечатлений; а так как он умен и даровит, то впечатления его всегда по крайней мере интересны. К этому должно прибавить какой-то счастливый дар во всем соблюдать меру: он чужд пристрастных увлечений и преувеличений; он не пишет ни пасквилей, ни панегириков и не сочувствует ни тем, ни другим. Таковы, по нашему мнению, его достоинства и недостатки. Первые значительно перевешивают вторые.

Статья г. Никитенка, помещенная в первом № «Современника», есть литературный манифест. В ней изложены мнения редактора об отношении искусства к обществу вообще, о современном призвании нашей литературы, о том, как она его выполняет, о заслугах ее и не-

достатках. Итак, здесь должно быть обозначено направление журнала, то, к чему он клонит общественное мнение, мерило всех его литературных суждений и оправдание его сочувствий. До стр. 59 статья г. Никитенка состоит из общих рассуждений о том, что искусство, хотя и должно быть современным, сочувствовать всем общественным вопросам, не менее того обязано блюсти свои неотъемлемые права, свою свободу и не отдавать себя в услужение мелким интересам, не порабощать себя прихотям моды. Все это верно и выражено благородно и умеренно. Но, говоря pro и contra, допуская одно мнение и ограничивая его другим, автор нигде не восходит до общих начал, и потому вся эта часть скорее похожа на легкую беседу умных людей, чем на ученое изложение. Более всего выдается глубокое сознание достоинства художества и забота о предохранении его от деспотических притязаний общества. С этой стороны автор чует главную опасность, и ее-то желал бы он отвратить. Вот его требования: «Литература должна, во-первых, создать себе общее определенное направление, а не быть случайным, отрывочным выражением таких-то личных мыслей и чувствований; а во-вторых, направление это должно быть двоякое: одним она обнимет жизнь общества, как она есть в своих нравах и событиях, другим она пройдет до основных его оснований, где покоятся чистейшие человеческие верования. Начавшись с жизнью и став чрез то сама живою, она довершит свое развитие художественным образованием и будет полным выражением и того, что есть, и того, что должно быть».

Подводя под это требование современную нашу литературу, автор находит в ней следующие свойства.

«Она не блистает сильными талантами, хотя было бы великой неблагодарностью пред национальным гением, если бы мы из этого извлекли повод к обвинению его в непроизводительности. Ведь мы еще не прожили половины текущего столетия, а у нас были Карамзин, Жуковский, Батюшков, Крылов, Пушкин, Грибоедов, Лермонтов, Гоголь».

Странно, что г. Никитенко говорит о Гоголе в прошедшем, как будто бы мы его утратили и как будто бы большая часть нашей изящной литературы (особенно произведения, наполняющие петербургские журналы) не жила не только под его влиянием, но подражанием ему.

«Взамен сильных талантов, — говорит автор, — недостающих нашей современной литературе, в ней, так сказать, отстоялись и улеглись жизненные начала дальнейшего развития и деятельности...В ней есть сознание своей самостоятельности и своего назначения. Она уже — сила, организованная правильно, деятельная, живыми отпрысками переплетающаяся с разными общественными нуждами и интересами, не метеор, случайно залетевший из чужой нам сферы на удивление толпы, не вспышка уединенной гениальной мысли, нечаянно проскользнувшая в умах и потрясшая их на минуту новым и неведомым ощущением. В области литературы нашей теперь нет мест особенно замечательных, *но есть вся литература*». Помнится, ту же мысль мы прочли когда-то в «Отечественных Записках». Там она была у места; но трудно понять, как г. Никитенко, искренно любя искусство, ради самого искусства, понимая глубоко его требования, всегда доступные очень немногим, так легко удовлетворяется количеством и легким сбытом произведений взамен качества и внутреннего достоинства? Не забудьте, что дело идет собственно о литературе изящной, а не ученой. Что касается до литературы ученой и преимущественно исторической, то ее несомненный успех можно до некоторой степени измерять количеством выходящих книг. Нет такой книги ученой, которая бы не научила многих многому; даже если основа ее ложна, если она преисполнена промахов, она может принести отрицательную пользу. Ее опровергнут, а опровергать ученое мнение можно не иначе, как переставляя основные данные, указывая на другие точки зрения, — одним словом, ставя что-нибудь на место того, что разрушается; но какой прок от плохой повести или плохой элегии? Не понравится она, значит незачем было и печатать ее; понравится, тем хуже — вы содействовали порче вкуса; а критик или вовсе не упомянет о ней, или скажет только, что она плоха, но ни в каком случае не напишет хорошей повести или хорошей элегии, чтобы доказать свои мнения. Взгляните на предмет еще с другой точки . Литература, как деятельность ума, требующая материальных условий, имеет свою промышленную сторону, и вследствие этого она подвергается влиянию посторонних, от существа ее не зависимых причин, видоизменяющих ее естественный ход, и весьма часто ко вреду. Мы знаем,

что можно искусственными средствами возбудить искусственные потребности, завести какую бы то ни было отрасль промышленности в таком месте, где не нуждаются в ней или где ей быть не должно и процветать собственною своею силою нельзя. Точно также и в литературе. У нас принято, что в каждой книжке журнала должна быть повесть и стихи, и они являются к сроку, — но что за повести и что за стихи! Если бы не было этого искусственного требования, из всех изящных произведений, напечатанных в последние пять лет, многие ли удостоились бы увидать свет? Итак, примем другое мерило: обратимся к внутреннему содержанию нашей изящной литературы. Лермонтова уже нет; Гоголя вы устраняете; после них, много ли она приобрела? Приобрела ли она что-нибудь, хотя одну мысль, хоть один образ или тип, который бы не был слепком с их же созданий? Мы не можем назвать приобретением, что Иван Иванович, обязанный бытием своим Гоголю, являлся под именами Степана Ивановича или Василия Степановича, Селиван под именами Кондрата или Мишки, Осип под именем Васьки и т.д. Или, что стихотворение Лермонтова: «Люблю отчизну я, но странною любовью», подкрашенное и распущенное на воде, подавалось двадцать раз, или, наконец, что «Вечный Жид» выходил, кажется, тремя изданиями и выходит вновь. А за исключением всего этого балласта, много ли останется? Великий художник напишет картину; плохие ученики переймут манеру и недостатки; с учеников станут списывать другие; за ними маляры; потом та же картина литографируется, потом она явится на лаковых коробочках и, наконец, на чем-то среднем между табакеркою и тавлинкою. Неужели это все доказывает, что за недостатком великих живописцев, есть живопись?

Автор, кажется, слишком снисходителен к изящной литературе, но он совершенно прав в суждении о нашей современной образованности вообще. «Она отличается отсутствием мощных, широко раскрывающихся личностей... Зато она расстилается в ширину и глубину, течет спокойнее, тише, как дома, и работает без шуму, но работает около самых оснований». Этого успеха не видит или не признает изящная литература. «Наши нравоописатели-юмористы, — говорит автор, — выставляя перед читателями одну нелепую сторону помещика, чиновни-

ка, забывают вовсе другую, где нравственный и общественный их характер должен быть понят и изучен с иной точки зрения, спокойно, без ярости и озлобления. Им беспрестанно мерещатся Ноздревы, Собакевичи, Чичиковы. За этими безобразными лицами, отчасти действительными, отчасти вымышленными, хотя и не с дурным намерением, они не видят важных нравственных преобразований, совершаемых в нашем поколении чувством национального достоинства, испытанным и восчувствованным злом полуобразованности, необходимостию обозреть свой быт оком зорким, незакоснелым в предрассудках и невежестве и, наконец, могучим влечением века, полагающим печать отвержения на всякую вольную слепоту ума, на апатическое бездействие духа. Ежели есть у нас и Ноздревы, и Собакевичи, и Чичиковы, то рядом с ними есть помещики, чиновники, выражающие нравами своими прекрасные наследственные качества своего народа с принятыми и усвоенными ими понятиями мира образованного; есть помещики и чиновники, столько уже просвещенные, чтобы понимать и выгоду и славу просвещения, потупляющие со стыдом свои взоры пред картиною того прошедшего, где темное невежество спокойно ело и спало, но где оно только ело и спало. Вы их встретите везде, и в глуши провинциальной, среди забот служебных и житейских; иные из них действуют, другие безмолвно, в глубине сердца воспитывают прекрасные побуждения, достойные быть делами. Конечно, люди эти рассеяны поодиночке, не соединены еще в одну общественную силу; но они умножаются и, следовательно, более и более наполняют собою разделяющие их промежутки».

В этом отрывке есть много спорного, но он не возбуждает к спору, потому что основное побуждение верно и благородно. Видно, что автор, хотя и молча, но неравнодушно слушает беспрестанную клевету на так называемую действительность. Чувство его не мирится с современную литературою или, лучше, с тою отраслью ее, которая называет себя натуральною школою; между тем по принятой системе ему хотелось бы оправдать ее. Осуждая ее, он говорит прекрасно и от души; выхваляя ее, впадает в общие места.

Далее: «Литература содействует и содействовала своим общественным направлением общему движению. В

самом начале своем она без сознания[1], по какому-то природному влечению, нередко попадала на это направление, как бы предчувствуя, что ей достанется на долю важная часть в деле Петра Великого — в перерождении народа и в вызове его духа на всевозможные подвиги». Замечательна характеристика Державина. «Державин резко отделяется от других не только силою своею огромного таланта, но и способом действия на общество: он не довольствуется уже темною фактическою его стороною; он идет далее, глубже, во внутреннее святилище его сил, и громозвучным и вместе ободряющим голосом вызывает их бодрствовать, подвизаться среди широкого горизонта, раздвинутого около них и для них Петром. Его сатира есть тупая сторона, противоположная лезвию его оружия. Он не столько разит, сколько воодушевляет; ему известны не одни немощи его народа, но и неизмеримое его могущество».

«Приняв в себя стихию общественности, литература должна была развить ее сколь возможно более и усовершенствоваться в этом направлении. Этот прямой логический вывод достался преимущественно на долю нашему времени». Осуществление его автор видит в том, что «литература менее доверяет вдохновению, нежели изучению вещей; дух наблюдательности открыл» будто бы «разные сокровенные тайны наших нравов, провел ее в самые темные извилины страстей, предрассудков, противоречий нравственных и нужд... Это аналитическое направление литературы вместе с историческим изучением освобождает литературу от всяких выспренностей и фантастических грез». Вслед за этим говорит автор: «Посреди нее блуждают еще утопии, теории и системы, от которых веет холодом отвлеченных понятий, несмотря на их патриотический жар. В этих умозрительных учениях вы найдете еще такие суждения о России, Европе и человечестве, такие доносы на историю в ее промахах и злоупотреблениях, такие отважные проекты о поправлении ошибок народов и судеб, что, смотря на все это, вы тотчас вспомните про подвиги наших старинных сказочных героев, которые, как известно, не церемонились с естественным ходом вещей и прямо, одним махом меча,

[1] Это не совсем справедливо: сознания отрицать нельзя. Вспомним, что Петр Первый заказывал обличительные и сатирические книги Феофану Прокоповичу.

рубили тысячи врагов и одним глотком выпивали по ведру зелена вина. Есть еще в литературе нашей мыслители, заботящиеся не о том, чтобы изъяснять, как вещи были, но о том, зачем они были не так, как следует по их мыслям. Особенно замечательна в этих умственных экзерцициях широта размаха, доказывающая, что дело происходит не посреди людей и вещей, а на воздухе, где так легко расширяться на все стороны».

И это совершенно справедливо; а чтобы не идти далеко за доказательствами, приведем их два или три из той же книжки «Современника». В статье г. Кавелина: «Начало жизни у русско-славянских племен не существовало... Общинное начало не имело в себе зачатков жизни и развития... У нас человек вовсе не жил и только что начинал жить с XVIII века...» В статье г. Белинского: «Фантастическое в наше время может иметь место только в домах умалишенных, а не в литературе, и находиться в заведывании врачей, а не поэтов...» Кажется, этого довольно для оправдания г. Никитенко.

Далее, автор говорит, что современная литература освободила искусство от стеснительных оков условного приличия и заменила их требованием естественности. «Неприличным в произведении изящного считается не то, когда художник представляет нам действительность, даже ежедневную, а то, когда он представляет действительность, лишенную разумного значения, или когда, не постигая этого значения, он изображает ее только с грубой материальной стороны, чуждой высшим нравственным интересам нашего духа, следовательно, и интересам искусства. Почему, например, все произведения нашей драматической литературы, изображающие наш простонародный быт, не стоят одной небольшой пьесы Аблесимова, *Мельник*? Потому что авторы их созидают так называемые народные характеры из грязи, лохмотьев, квасу, щей и кулаков русского человека, между тем Аблесимов умел схватить в нем черту его натуры — сметливость, беззаботную веселость и какое-то простодушное лукавство, ему одному свойственное. Одни не пошли далее материальной стороны своего предмета, другой проникнул в его глубину и вынес оттуда хоть частицу его смысла».

«Но и естественность художественная, — продолжает г. Никитенко, — имеет свои ограничения... Они состоят

в том, чтобы знать, где и насколько могут быть допущены темные и даже безобразные деятели жизни. Художник должен руководствоваться везде высшими причинами и побуждениями, а не удовольствием потешить толпу эффектами или излить свой гнев, оправдать свое учение... Но прелесть естественности еще так нова для нашей литературы, что неудивительно, если она предается ей с некоторым упоением и односторонностью». Предпослав извинение, автор произносит свой приговор. Это место так замечательно, что мы считаем нужным привести его почти вполне: «Литература, сохраняющая в себе достоинство искусства, не будет принимать за естественное одних видимых, резких, внешних сторон и видоизменений жизни. То правда, что верное изображение этих сторон есть часть ее, но она не вся здесь. Рассыпчатые нравоописания, портретистики, везде стоят на одной точке зрения — на точке зрения беспорядков и противоречий; иначе и быть не может. Жизнь является во всей силе законности, гармонии и добра только в разуме и целости своей; там ее объяснение и оправдание. Но это значение жизни не находится на поверхности вещей. Читая изображение нравов общественных, вы чувствуете, что изображениям этим чего-то недостает: характеры, сосредоточивающие их в себе, кажутся преувеличенными, краски их слишком яркими, хотя, с другой стороны, вы видите предметы, совершенно вам знакомые, следовательно, не вымышленные. Что ж это значит? — То, что авторы подобных произведений, при всем своем таланте и литературной добросовестности, естественны только вполовину. Наблюдая предметы и видя их точно так, как они представляются в суматохе жизненных отправлений, в толкотне, разладице, в драке, в грязи и крови, они забывают взглянуть в них на то, что много ослабляет силу этих существенных, но не исключительных явлений, и дает вещам другую физиономию. Черты, ими наложенные, поневоле становятся крупными, потому что они одни на плане, даже без причин и обстоятельств, которые должны бы их пояснить, пополнить и сделать верными до неоспоримости.

Наш быт общественный и нравы не исчерпывают нашей народности: в ней содержится много такого, что не могло и не успело еще выйти наружу и показать себя, и что, однако ж, составляет ее силу и красу. Нельзя ли

пройти до нее? Нельзя ли оттуда, из расположений и стремлений народного сердца и ума, извлечь те прекрасные и человечественные стихии, которые не достигли только сознания народа и которые, раз проникши в него, должны его путем преобразовать, улучшить самую его действительность? Но мы бросаемся на частности, не связывая их с характером и духом целого. Есть какое-то легкомыслие в нашей наблюдательности, препятствующее нам вонзать жало ума в глубину предмета, чтобы высосать оттуда самую эссенцию его. Мы спешим предварить заключениями своими те доводы, которые дали бы нам самые вещи, если бы мы приняли на себя труд всмотреться в них внимательнее. Вместо того, чтобы представлять их себе серьезно, как они того заслуживают, мы или осмеиваем их, или браним. Нам ужасно нравится быть юмористами и, думая, что это легко, что стоит только шутить над всем, мы впадаем иногда в страшные пошлости. У нас мало размышления и мало любви, особенно мало любви. Оттого и произведения наши поверхностны, сухи и холодны. Все это между прочим ведет к утомительнейшему единообразию. Вы всегда видите одно и то же: чиновника-плута, помещика-глупца. Все провинциальное сделалось обреченною жертвою нашей юмористики, как будто провинция не отечество наше, как будто там нечего любить и уважать и как будто там одно только есть заслуживающее изучения — порок и нелепости.

Такое направление много вредит художественному достоинству нашей литературы... Увлекаясь верностью описаний, которой, впрочем, не всегда счастливо достигают, думая более всего о естественности, наши писатели, сами того не замечая, часто на деле выполняют знаменитое правило подражания природе, с презрением отвергаемое их теорией. Дело в том, что природа неглубоко ими понята и вообще мало взята в мысль. Они видят ее только в часы черневых ее работ, а не тогда, когда она занята предначертаниями плана и приведением их к концу. Видеть этого и нельзя физическим наблюдением, а надобно мыслию стать в самую мысль природы. Тогда те же самые вещи, которые послужили содержанием произведения, были бы и основанием изящного характера его. Мы не встретили бы того, что теперь так часто встречается, — не встретили

бы произведений, изобличающих талант, но не сосредоточенных в единстве общей мысли, без всякой соразмерности в частях, плодовитых до бесконечности в ненужных подробностях, утомляющих повторением одного и того же, — словом, произведений, где ум был собирателем материалов, а случай — зодчим. Писателям нашим, в их нападательном положении, видящим одни общественные пороки, готовым только разить и сокрушать, недостает спокойствия, необходимого для высокого и мирного созерцания красоты... Конечно, ничего нет легче, как в списанном с вещей безобразии сослаться на самую жизнь и оправдать себя тем, что так бывает на самом деле. Неправда: на самом деле бывает не так. Карикатура — шутка, выдуманная человеком точно так же, как он выдумывает арабески и проч. Действительность ее не знает, потому что в ней нет ничего одностороннего и безусловного. Всякая крайность или гибнет, потому что она крайность, или умеряется отношениями своими к другим силам и их влиянием. — Но почему же и не пошутить? — возразят нам. — О, это дело другое! Шутите, если вам угодно, но не считайте же себя за то представителями чего-то высшего, чего-то разумного».

«Есть еще предлог, который употребляют для оправдания в противо-художественных покушениях. Обыкновенно ссылаются на н а м е р е н и е, думая, что оно уполномочивает, некоторым образом, писателя не следовать слишком строго требованиям искусства, что общественные интересы, которым он служит добросовестно, извиняют все и что произвести спасительное впечатление каким бы то ни было образом стоит эстетической законности его. Но не значит ли это делать из искусства орудие посторонних целей, т.е. уничтожать его? Мы не понимаем, впрочем, каким образом в одно и то же время можно портить изящное и его же призывать на помощь для достижения каких бы то ни было высших целей. Не изобличает ли это скорее тайную неспособность действовать им одним и в его духе, чем свободно и честно принятое намерение? Искусство в самом себе носит источник всех благотворных влияний на общество и сердце человеческое; чем чище и вернее оно самому себе, тем глубже и могущественнее производимое им действие. В том-то и дело, что в образовании человеческого рода

необходимо его личное, так сказать, самостоятельное участие и что способов этого участия, вместе с следствиями их, ничем другим нельзя заменить, как нельзя заменить зрения слухом и слуха зрением».

Все это искренно почувствовано и выражено умеренно.

Но если таков образ мыслей редактора, почему помещена в той же книжке повесть под заглавием: *Родственники*? Разве для того, чтобы читатели могли тут же проверить на деле справедливость впечатлений г. Никитенка, как будто бы произведенных именно этой повестью? Вообще, почему отдел словесности отдан почти исключительно тому направлению, которое так справедливо осуждается самим редактором в отделе наук? Может быть, другого рода повестей достать нельзя; может быть даже, такие повести нужны для успеха журнала, чего мы, впрочем, не думаем. Согласитесь, что это не оправдание, и вы, так высоко понимающие нравственное значение искусства, не захотите прибегать к нему. Вы же сказали в своей статье, что вкус к изящному в народе образованном должен быть охраняем, как зеница ока, от всякой порчи и заблуждений, что, утратив его чистоту, люди приучаются смотреть на искусство как на забаву или как на нечто второстепенное и придаточное и лишаются одного из могущественных нравственных деятелей. Чем же оправдать такую уступчивость ложному направлению, нарушающую внутреннее единство журнала?

Но, положим, редактор, не властный пересоздать изящной литературы по своим желаниям, допускает ее поневоле со всеми ее недостатками, в надежде на исправление; во всяком случае, он обязан давать направление критике, которая есть голос журнала, и не позволять ей наперекор ему оправдывать то, что уже признано им за ложное и вредное. Между тем, перевернув несколько листов, мы читаем в отделе критики: «Натуральную школу обвиняют в стремлении все изображать с дурной стороны. Как водится, у одних это обвинение — умышленная клевета; у других — искренняя жалоба. Во всяком случае, возможность такого обвинения показывает только то, что натуральная школа, несмотря на ее огромные успехи, существует еще недавно, что к ней не успели еще привыкнуть и что у нас еще много людей карамзинского образования, которых риторика имеет свойство утешать,

а истина — огорчать... Но если бы преобладающее отрицательное направление и было односторонней крайностью, и в этом есть своя польза, свое добро: привычка верно изображать отрицательные явления жизни даст возможность тем же людям или их последователям, *когда придет время*, верно изображать и положительные явления жизни, не становя их на ходули, не преувеличивая, — словом, не идеализируя их риторически». Мы не спрашиваем, справедливо ли это или нет, но согласно ли с убеждениями редактора и с наставлениями, предложенными им в его статье? Думает ли он, что, смотря по времени, литература может изображать и темные, и светлые стороны действительности, то есть быть правдивою, может также изображать одни отрицательные стороны, то есть клеветать? Полагает ли он, что привычка отыскивать одни пороки и поносить людей способствует развитию беспристрастия и справедливости? И намерен ли г. Никитенко сознаться за себя и за читателей, которые разделяют его образ мыслей, что как он сам, так и они все утешают себя риторикою и огорчаются истиною, и что теперь, вопреки всему сказанному им в его статье, таланты воспроизводят жизнь и деятельность в их истине, как утверждает г. Белинский на странице десятой?

Одно из двух: или журнал не должен иметь своего образа мыслей, и тогда он не журнал, а неизвестно что такое; или он должен иметь его, и тогда не мешает участвующим в нем согласиться предварительно между собою. Подобных противоречий бездна в суждениях об отдельных произведениях. Редактор нападал сильно на карикатурные изображения помещиков и деревенского быта; критик в числе замечательных стихотворных произведений прошлого года упоминает о рассказе под заглавием: *Помещик* (в «Отечеств. Записк.»). Редактор строго осуждал направление тех писателей, которые созидают так называемые народные характеры из грязи, лохмотьев, квасу, щей и кулаков русского человека, а критик восхваляет повесть под заглавием: *Деревня* (в «Отеч. Записк.»), которая создана именно по этому рецепту. Понять достоинство его суждения могут только те, которые прочли самую повесть. Рассказать ее содержание нет никакой возможности, потому что она состоит из одних подробностей. В ней собрано и ярко выставлено

все, что можно было найти в нравах крестьян грубого, оскорбительного и жестокого. Но поражают не частности, а глубокая бесчувственность и совершенное отсутствие нравственного смысла в целом быту. Ни сострадания, ни раскаяния, ни стыда, ни страха, ни даже животной привязанности между единокровными, автор ничего не нашел в русской деревне. Может быть, вы подумаете, что она представляется ему в том состоянии первобытной дикости, которое, по мнению некоторых, предшествует пробуждению нравственного сознания и, следовательно, допускает развитие; но вы ошибетесь: в сквернословии крестьян автор подслушал какую-то иронию над попранным чувством, признак не дикости, а растления; имена отца, матери, слова молитвы — произносятся беспрестанно, но безотзывно: ими играют без содрогания; они как будто выдуманы для других людей, а не для жалкого племени, утратившего всякое подобие с человеком. Такова картина, над которой выставлено широкое, многозначительное заглавие — *Деревня*. Казалось бы, автора, сослужившего натуральной школе такую службу, какой доселе еще никто на себя не брал, — можно бы похвалить безусловно. Но и он, несмотря на доказанную способность его глядеть на истину не огорчаясь и понимать действительность в ее истине, не избегнул влияния риторики. Он ввел в свой рассказ лицо вовсе неправдоподобное, просто невозможное. Героиня его, крестьянская девушка — трудно поверить — чувствует наносимые ей оскорбления. Запуганная и загнанная, она сосредоточивает в своей душе свое горе и упивается им в уединении; раз только, перед ее смертью, оно вырывается из груди ее раздирающим воплем и мольбою о сыне у ног единственной женщины, взглянувшей на нее с участием. Не знаем, оттого ли автор нарушил до такой степени естественность, чтобы дать своему рассказу форму повести, или это непростительная поблажка людям карамзинского периода, или, может быть, он уступил искушению спасти хоть в чем-нибудь человеческое достоинство в своей *Деревне*; но дело в том, что критик не пощадил его. Вот его суждение:

«О г. Григоровиче мы теперь же скажем, что у него нет ни малейшего таланта к повести, но есть замечательный талант для тех очерков общественного быта, которые теперь получили в литературе название *физиологических*.

Но он хотел сделать из своей *Деревни* повесть, и отсюда вышли все недостатки его произведения, которых он легко бы мог миновать, если бы ограничился бессвязными внешним образом, но дышащими одной мыслию картинами деревенского быта крестьян. Неудачна также и его попытка заглянуть во внутренний мир героини его повести, и вообще из его Акулины вышло лицо довольно бесцветное и неопределенное, именно потому, что он старался сделать из нее особенно интересное лицо. К недостаткам повести принадлежат и натянутые, изысканные и вычурные местами описания природы. Но, что касается собственно до очерков крестьянского быта, это — блестящая сторона произведения г. Григоровича. Он обнаружил тут много наблюдательности и знания дела и умел высказать то и другое в образах простых, истинных, верных, с замечательным талантом. Его *Деревня* — одно из лучших беллетристических произведений прошлого года».

Так судит критик. Он прав с своей точки зрения; но прав ли он с точки зрения редактора? Редактор, отвечающий перед публикою за журнал, может ли, положа руку на сердце, признать отзыв о повести г. Григоровича — не говорю справедливым, но безвредным для современной литературы?.. Почему же не принять и противоположного взгляда на вещи? — возразят нам.

О, это дело другое! Принимайте, если вам угодно; но не считайте себя за то представителем определенного образа мыслей, не говорите о направлении, о духе своего журнала, не выдавайте противоречий и разногласных мнений, напечатанных одним шрифтом и под одною оберткой, за журнал.

III.

Приступаем к третьей статье, о которой мы хотели говорить. Г-н Белинский в своей литературной деятельности составляет совершенную противоположность г. Никитенке. Он почти никогда не является самим собою и редко пишет по свободному внушению. Вовсе не чуждый эстетического чувства (чему доказательством служат особенно прежние статьи его), он как будто пренебрегает ими и, обладая собственным капиталом, постоянно живет в долг. С тех пор, как он явился на поприще критики,

он был всегда под влиянием чужой мысли. Несчастная восприимчивость, способность понимать легко и поверхностно, отрекаться скоро и решительно от вчерашнего образа мыслей, увлекаться новизною и доводить ее до крайностей, держала его в какой-то постоянной тревоге, которая наконец обратилась в нормальное состояние и помешала развитию его способностей. Конечно, заимствование само по себе не только безвредно, даже необходимо; беда в том, что заимствованная мысль, как бы искренно и страстно он ни предавался ей, все-таки остается для него чужою: он не успевает претворить ее в свое достояние, усвоить себе глубоко, и к несчастию усваивает настолько, что не имеет надобности мыслить самостоятельно.

Этим объясняется необыкновенная легкость, с которою он меняет свои точки зрения, и меняет бесплодно для самого себя, потому что причина перемен — не в нем, а вне его. Этим же объясняется его исключительность и отсутствие терпимости к противоположным мнениям; ибо кто принимает мысли на веру, легко и без борьбы, тот думает так же легко навязать ее другим и редко признает в них разумность сопротивления, которого не находил в себе. Наконец, в этой же способности увлекаться чужим заключается объяснение его необыкновенной плодовитости. Собственный запас убеждений вырабатывается медленно; но когда этот запас берется уже подготовленный другими, в нем никогда не может быть недостатка. Разумеется, при такого рода деятельности, талант писателя не может возрастать.

В статье г. Белинского, помещенной в №1 «Современника», говорится о многом: в ней повторяются вариации на старую тему об отношении русской литературы к обществу, о непрерывном законе ее развития при внешней бессвязности ее явлений; тут же, мимоходом, решаются некоторые из труднейших философических вопросов, например: об отношении случайности к необходимости, о значении личности и национальности и т.д.; но по всему видно, что любимая тема г. Белинского в настоящую минуту есть восхваление новой литературной школы, для которой петербургские журналы придумали название н а т у р а л ь н о й. В той же статье помещена характеристика направления славянофилов или староверов, писанная с претензией на беспристрастие,

которая делает честь ее автору.

Начнем с натурализма. Петербургские журналы подняли знамя и провозгласили явление новой литературной школы, по их мнению, совершенно самостоятельной. Они выводят ее из всего прошедшего развития нашей литературы и видят в ней ответ на современные потребности нашего общества. Происхождение натурализма, кажется, объясняется гораздо проще; нет нужды придумывать для него родословной, когда на нем лежат ясные признаки тех влияний, которым он обязан своим существованием.

Материал дан Гоголем или, лучше, взят у него: это пошлая сторона нашей действительности. Гоголь первый дерзнул ввести изображение пошлого в область художества. На то нужен был его гений. В этот глухой, бесцветный мир, без грома и без потрясений, неподвижный и ровный, как бездонное болото, медленно и безотвратно втягивающее в себя все живое и свежее, в этот мир высоко-поэтический самым отсутствием всего идеального, он первый опустился, как рудокоп, почуявший под землею еще нетронутую силу. С его стороны это было не одно счастливое внушение художественного инстинкта, но сознательный подвиг целой жизни, выражение личной потребности внутреннего очищения. Под изображением действительности поразительно-истинным скрывалась душевная, скорбная исповедь. От этого произошла односторонность содержания его последних произведений, которых, однако, нельзя назвать односторонними именно потому, что вместе с содержанием художник передает свою мысль, свое побуждение. Оно так необходимо для полноты впечатления, так нераздельно с художественным достоинством его произведений, что литературный подвиг Гоголя только в этом смысле и мог совершиться. Ни страсть к наблюдениям, ни благородное негодование на пороки и вообще никакое побуждение, как бы с виду оно ни было бескорыстно, но допускающее в душе художника чувство личного превосходства, не дало бы на него ни права, ни сил. Нужно было породниться душою с тою жизнью и с теми людьми, от которых отворачиваются с презрением, нужно было почувствовать в себе самом их слабости, пороки и пошлость, чтобы в них же почувствовать присутствие человеческого; и только это одно могло дать право на обличение. Кто с этим не согласен или кто иначе понимает внутренний

смысл произведений Гоголя, с тем мы не можем спорить, — это один из тех вопросов, которые решаются без апелляции в глубине сознания. Натуральная школа переняла у Гоголя только его односторонность, то есть взяла у него одно содержание; она даже не прибавила к нему ни лепты: Гоголь изобразил пошлое в жизни чиновников и помещиков, натуральная школа осталась при тех же чиновниках и помещиках. Заимствование содержания, способа изображения, стиля до такой степени очевидно, что его не нужно и доказывать. Нет такого приема, такой фразы, свойственной Гоголю, под которую бы нельзя было подвести тысячи подделок. Вот хоть один пример. Гоголь подметил обыкновение лиц, живущих в тесном кругу, в мелочных и однообразных заботах, определять людей знакомых и незнакомых по случайным признакам, напр., по бородавке на носу, по цвету жилета и т.п. Кто не встречал того же самого приема в десятках повестей, украшавших в последних годах петербургские журналы? Мы не хотим этим сказать, что натуральная школа переняла личную манеру Гоголя, но что подражание распространено даже на манеру. Итак, вот откуда взят материал.

Направление заимствовано у новейшей французской литературы: это карикатура и клевета на действительность, понятая как исправительное средство. В то самое время, когда во Франции социальные вопросы выдвинулись на первый план, оставив за собою интересы политики, изящная литература, недавно предъявлявшая громкие притязания под знаменем романтизма, потеряла всякую самостоятельность. Участие к искусству охладело; теперь новое произведение обращает на себя внимание и оценивается не по художественному его достоинству, а по тому, настолько оно подвигает тот или другой общественный вопрос и чего можно ожидать от предлагаемого разрешения: пользы или вреда. Сожалеть об этом незачем уже потому, что во Франции, несмотря на претензии романтизма, искусство, на самом деле, никогда не было и вряд ли когда-нибудь будет самостоятельно. Изящная литература поступила на службу социальных школ. На долю ее досталось быть вечно настороже современных движений, ловить в них доказательства в пользу одного учения, опровержения против другого и облекать доводы и возражения в заманчивые и ужасаю-

щие образы. Таким образом, она, как ловкий приказчик, подделываясь под вкус публики и соблазняя ее яркими вывесками, заманивает к себе в лавку толпу покупателей, отбивает их от соседнего продавца и помогает своему господину сбывать товар, — иными словами, вербовать последователей. Приняв это направление, изящная литература, разумеется, должна была сделаться односторонней. Вместо того, чтобы изображать предметы в их истине, как они есть, она стала изображать их так, как выгоднее для ее цели. Это не грех. Адвокат обвинителя принимает на себя обязанность своего звания — поддерживать обвинение во что бы то ни стало; адвокат обвиненного, наоборот, умышленно клонит обстоятельства дела к оправданию своего клиента. Грех заключается только в том, что повествователь хитрит, выдавая себя за повествователя, а не за адвоката, и что художественная форма в этом случае нечто вроде подкупа. Возникнув среди споров и под их влиянием, изящная литература должна была отказаться от спокойного созерцания жизни (которое, заметим мимоходом, вовсе не тождественно с равнодушием) и принять в себя как основное двигательное начало — одушевление страсти, как цель — возбуждение страсти. В этом главная ее вина, ибо страсть оскверняет все то, во что ее вмешивают: зло, уничтоженное во внутренней страсти, переживает себя и укрывается с правом воскреснуть в том самом побуждении, которое его сокрушило; дело само по себе доброе, но, задуманное и совершенное под ее влиянием, уже тем самым принимает на себя начало порчи, которое неминуемо отзовется в его последствиях. Наконец, новейшая литература поневоле отступилась от слишком докучливой добросовестности. Почему, например, не рассказать подробно одних преступлений такого-то человека, умолчав или упомянув слегка о его добрых делах? — ведь этот человек очевидно вреден, и гибель его принесет пользу.. Почему не преувеличить пагубных последствий такого-то учреждения? — ведь оно не должно оставаться. Почему не оклеветать мерзавца, не идеализировать честного человека, почему не очернить настоящего и не выставить в соблазнительном свете предполагаемой будущности? — ведь все это с доброю целью, а цель... Впрочем, новейшая литература ненавидит иезуитов и не имеет с ними ничего общего. Мы никак не хотим сказать, чтобы все

исчисленные недостатки встречались в каждом из писателей, принадлежащих к новейшей школе французских повествователей, ни даже, чтобы в ком-либо из них они преобладали над лучшими свойствами. Мы думаем, что литература не могла избегнуть их вследствие односторонности, в которую вовлек ее закон исторического развития Франции — через отрицание крайностей. Отстранив теперь все, что свойственно одной Франции и что не может повториться в иной земле, мы удержим общий характер направления, который отразился и в нашей литературе по той самой причине, по которой отражался в ней когда-то французский классицизм, а после него французский романтизм. Повторяем опять: это клевета на действительность, в смысле преувеличения темных ее сторон, допущенная для поощрения к совершенствованию, — стремление, в основе своей благородное, похвальное, но сознанное ложно и потому бесплодное.

Несмотря на очевидную зависимость натурализма от французской литературы, он, разумеется, во многом не похож на нее. Во-первых, как сказали мы выше, содержание он имеет свое, национальное, разработанное Гоголем. У нас являются чиновники, помещики и мужики, а не капиталисты, иезуиты и адвокаты; темные стороны действительности, изображаемые в наших повестях как господствующие свойства лиц национальных, тоже принадлежат нам. Во Франции выставляется: бедность, доводящая до разврата и отчаяния, благопристойная жестокость привилегированных богачей, предательство и подкупы в сфере политики, внутренняя неправда формальной законности; у нас: беспечность, застой, лень, предрассудки, пошлость, невежество, пренебрежение к законности и т.д. У нас содержание ограниченнее и однообразнее, и немудрено: французские писатели берут его прямо из жизни, а наши у одного Гоголя; они умеют видеть только то, что показал, описал и назвал по имени Гоголь. Быт чиновничий, кажется, уже почти исчерпан; теперь в моде быт провинциальный, деревенский и городской. Лица, в нем действующие, с точки зрения наших нравоописателей, подводятся под два разряда: бьющих и ругающих, битых и ругаемых; побои и брань составляют как бы общую основу, на которой бледными красками набрасывается слегка пошлый узор любовной

интриги.

Лица, принадлежащие к первому разряду и действующие наступательно на второй класс, также дерутся между собою, хотя редко; но ругаются беспрерывно, особенно мужья с женами, впрочем, утонченнее, не так грубо, как в соприкосновении их с лицами второго разряда. В первом случае брань принимает характер поучения и наставления. При этом соблюдается, чтобы лицо, выводимое на сцену, в ту самую минуту, когда оно начинает браниться или заносит руку, непременно заговаривало о безнравственности нынешнего общества, о святой старине и о семейных обязанностях. Это производит особенно приятный эффект. К требованиям натуральной школы, строго соблюдаемым, принадлежит также отчетливое описание местности и одежды: форма мебели, пятна на стенах, прорехи на обоях должны быть подробно перечислены, как в образцовой инвентарной описи. Наконец, всякий раз, когда действующие лица садятся пить чай, или обедать, или ужинать, или ложатся спать, должно ставить о том читателя в известность, а также о числе выкуриваемых трубок. Таким образом достигается двойная цель: во-первых, одна половина действительности изображается в ее истине, во-вторых, причиняется огорчение и досада плаксивому романтику. Справедливость требует заметить, что теми же средствами достигается и еще побочная цель, а именно: наводится нестерпимая скука на читателя; но это небольшая беда.

Второй разряд действующих лиц, то есть объекты побоев и брани, обыкновенно занимают второстепенное место, более как целая толпа, чем поодиночке. О них говорится слегка, потому что Гоголь до сих пор еще мало рассказал о них. Не менее того и они имеют свою определенную роль, которая состоит в зевании и в почесывании за затылком или за спиною. В разговоре же они обыкновенно развивают тему, пущенную в ход Селифаном: почему мужика не посечь? — мужика посечь нужно...

Таковы главные элементы произведений натуральной школы. Заглавия обыкновенно берут самые простые, но как можно общее, например: помещик, помещица, село, родственники, и в этом роде. Разумеется, от этих форм есть много отступлений; но здесь дело идет об общих чертах, повторяющихся чаще других. Известно, что в

натуральной школе особенно хвалят не того или другого писателя, не то или другое произведение, а именно то, что есть целая школа, что пишут много и все в одном роде. Отрицательное удобство этого рода заключается, во-первых, в том, что он не допускает глубоко постигнутых и резко отмеченных личностей; личностей, в этом смысле, мы вовсе не находим: это — все типы, т.е. имена собственные с отчествами: Аграфена Петровна, Мавра Терентьевна, Антон Никифорович, и все с заплывшими глазами и отвислыми щеками. Второе достоинство то, что так как нет развития личных характеров, а интрига большею частью завязывается слабым узлом, то всякий рассказ можно на любом месте прервать и также тянуть до бесконечности. Само собою разумеется, что над всем этим должна парить незримая личность писателя, снисходящего до изображения пошлого, с высокою целью пробудить сознание и спасительный ужас нравственного застоя. Он, по-видимому, равнодушно, даже как будто бы охотно, опускается в этот жалкий круг. Но неужели вы лишены проницательности и не чувствуете, как глубоко уязвляет его душу соприкосновение с грубым и пошлым, и какая потребна энергия, чтобы столько душевных мук затаить под мнимою беспечностью?

Другое различие между французскими и нашими повествователями заключается в том, что первые менее односторонни, чем вторые, по крайней мере боятся впасть в односторонность. Эта боязнь совершенно чужда натуральной школе. Перебирая последние романы, изданные во Франции с притязанием на социальное значение, мы не находим ни одного, в котором бы выставлены были одни пороки и темные стороны общества. Напротив, везде, в противоположность извергам, негодяям, плутам и ханжам, изображаются лица, принадлежащие к одним сословиям и занимающие в обществе одинаковое положение с первыми, но честные, благородные, щедрые и набожные. Говорят, что типы честных людей удаются хуже, чем типы негодяев: это отчасти справедливо; но еще справедливее то, что ни те ни другие не имеют художественного достоинства, пишутся не с художественною целью, а потому должно судить о них не по выполнению, а по намерению. Намерение очевидно: это желание отличить злоупотребления от принципа, боязнь излишним обобщением обвинений наклепать на невинных и чрез

это потерять доверие или даже возбудить негодование. Конечно, большею частью односторонность берет свое, и доброе намерение не выполняется; но все же оно видно, и это важно. Круг обвиненных широк, но оставляется место и для оправданных; те и другие заключаются в одной народной среде; в ней — недуг, в ней же и врачевание, а не вне ее. На это нельзя не обратить внимания, потому что в этом выражается чувство уважения к своему народу, сознание его нравственного достоинства, ограничивающее антипатии писателей. Свободное ли это ограничение или вынужденное общественным мнением (второе было бы еще важнее), нам все равно; дело в том, что и в новейшей Франции есть много людей карамзинского периода, которыми не пренебрегают. Наши повествователи, как сказали мы, не изображают ни убийц, ни воров, ни предателей: они изображают людей гнусных и пошлых, но зато, в той среде, которую они избрали в жертву своего юмора и благородного негодования, другого рода людей они не допускают; а эта среда обнимает ни более ни менее как провинциальный быт: помещиков и крестьян. Таким образом, все одно да одно — брань, побои, обжорство и сплетни. Это, наконец, навело бы отчаяние вовсе не спасительное для нашего общества, если бы не наводило скуки, предохраняющей от всякого иного впечатления. Односторонность французских писателей, имеющая пределы, объясняется характером общества, в котором они живут, ожесточением партий, одушевлением страсти. У нас нет партий, нет ожесточения; в писателях наших вовсе нет ни злобы, ни страсти. Почему же они впали в односторонность неограниченную? — Именно потому, что у нас односторонность невинна и безопасна, что самое направление есть плод подражания, а не действительных потребностей общества, и потому забавляет его или наводит на него скуку, не задевая за живое. Общество это чувствует; кажется, что чувствуют и повествователи. Почему, в самом деле, не пострелять холостыми зарядами? Если бы в ружье была пуля, тогда бы, конечно, не стали палить из него наудачу... Впрочем, натурализм может иметь одну вредную сторону. Объяснимся.

Замечательно, что французские писатели, начиная с первоклассных и до поставщиков повестей, обличают общество, часто клевещут на него, но почти всегда щадят

простой народ и заступаются за него (удачно или нет — это другой вопрос, уже устраненный нами). Они полагают, что творческое начало — в народе; что жизнь общественная обновляется приливом сил, в нем заключенных; что преобразования в учреждениях тогда только возможны, когда требование их, более или менее ясно сознанное, идет от народа, когда понятие его шире и выше юридических форм. Поэтому очень понятно, что люди прогресса указывают на высокие качества народа, может быть, преувеличивают их. Ко всему этому присоединяется естественное чувство справедливости: народ всегда и везде менее виновен, чем другие сословия, и всегда долее и тяжелее других искупает каждую вину, свою и чужую.

Но должно сознаться, что в этом отношении натуральная школа худо понимает свой образец. На ней лежит тяжелый упрек: она не обнаружила никакого сочувствия к народу, она так же легкомысленно клевещет на него, как и на общество. Под обществом мы разумеем в этом случае тот класс людей, которые выписывают и читают журналы; пусть им посылают ежемесячно карикатуры, писанные на них же; в этом нет беды, — они сами будут судить о сходстве. Но народ безгласен; народ не знает, что про него пишут; народ не сам себя судит, — судят о нем другие, и потому нам кажется, что можно бы и не чернить его заочно. Мы твердо уверены, что наши нравоописатели никому не захотят уступить в любви к нему и в искреннем желании услужить ему; то же самое и они должны предполагать в читателях. Что ж выиграет наш народ, если, от частого повторения одного и того же, читатели наконец уверятся, что вся жизнь его ограничивается лежанием на печи, почесыванием за спиною и восхвалением благодетельного учреждения розог? Если он действительно таков, каким его изображают, то образованный класс жестоко ошибается на его счет, ставя его в своем мнении не слишком низко, а напротив, чересчур высоко. Неужели это правда? Бесчеловечное обращение с народом часто оправдывают его мнимою бесчувственностью; на предположения по улучшению его быта возражают его неспособностью оценить их и воспользоваться ими... Хорошо ли поддерживать это убеждение, будь оно искреннее или притворное? Хорошо ли, клеймя позором возмутительные обычаи, в то же время усердно снабжать предлогами к их извинению? За это,

может быть, и скажут спасибо, да не те, от которых приятно получить его. Мы готовы признать такое употребление понятий, распространяемых натуральною школою, злонамеренным: мы знаем, что это не прямое, а косвенное, непредвиденное последствие их, — не менее того оно неизбежно; а прямых, благодетельных последствий, искупающих возможные злоупотребления, к сожалению, от него нельзя ожидать.

Стоит оглянуться кругом, чтобы понять слабую сторону наших отношений к народу. Мы не питаем к нему наследственного, исторического презрения, с которым смотрела на него средневековая аристократия; мы не заражены расчетливым эгоизмом и пристрастием к формальной законности, как среднее сословие западное; в ответе на стон голодных мы не сошлемся на мертвую букву. Мы разлучены с народом, но не потому, чтобы мы преднамеренно отделили свои интересы от его блага, но потому, что была минута в нашей истории, когда благо всей земли потребовало разлучения как всенародной жертвы. Оно было временным, неизбежным последствием Петровской реформы; оно есть зло в настоящем, но в основе своей не было никогда преступлением. Теперь оно поддерживается незнанием, а не умышленным отвержением; мы не понимаем народа и потому-то мало ему доверяем; незнание — вот источник наших заблуждений. Мы должны узнать народ, а чтоб узнать, и прежде чем узнать, мы должны любить его. Сближение с народом, может быть, еще более необходимо для образованного класса, чем для самого народа. Во всех странах мира круг образованности, приобретаемой учением в городском быту, с каждым днем стесняется и мелеет. Везде знание логическое, которому подножием служит отрицание непосредственности и сознания жизненного, отказывает человеку в удовлетворении духовных потребностей, самых высоких и вместе самых простых: он не находит в нем ни живых побуждений к деятельности, ни нормы для своей внутренней жизни. Потеряв всякую власть над самим собою, он начинает вспоминать и жалеть о другом источнике знания и жизни, когда-то ему доступном, но к которому тропа для него потеряна; он ищет, просит чего-то, чего не дадут ему ни книги, ни комфорт жизни, и что в простоте своей предугадывают дети и постигает народ. Народ сохранил в себе какое-то здравое сознание равно-

весия между субъективными требованиями и правами действительности, сознание, заглушенное в нас односторонним развитием личности; назидательные уроки жизни доходят прямо и беспрепятственно до его неотуманенного разума; ему доступен смысл страдания и дар самопожертвования. Все это не преподается и не покупается, а сообщается непосредственно от имущего неимущему. Усваивая себе жизнь народную и внося в нее свое знание и свой опыт, образованный класс не останется в накладе — он получит многое взамен. Впрочем, с какой бы точки ни смотрели на отношения двух разлученных друг от друга половин нашего общественного состава, нет сомнения, что сближение необходимо, что первый шаг должно сделать высшее сословие и что его должна внушить любовь. Вместо того, вы твердите читателям, что лучшая часть общества есть та, для которой иностранный костюм наш сделался народным; как будто эта часть общества слишком низко себя ценит и нуждается в ободрении? Вы уверяете, что для нее одной, для ее образования, совершилось наше прошедшее; в ее тесных пределах вы заключаете все результаты нашего исторического развития и все зародыши будущего; как будто и без вас не довольно тверда преграда самодовольных предубеждений, отделяющих ее от народа? Будьте же судьями над самими собою. Представьте себе читателя, принявшего за правду ваши рассказы о мужиках: захочет ли он ехать в нашу деревню, и если поедет, то какими глазами он будет смотреть на ее жителей, в которых предубежденный взор иностранца видит благородный образ человека, а вы показываете нравственного урода? Во имя какой мнимой истины вы затемняете светлые стороны деревенской жизни и отрицаете в простом народе все добрые свойства, которые могли бы привлечь к нему уважение и сочувствие? Каким же образом наш читатель породнится с ним? Уж не думаете ли вы, что ужас и сострадание, с которыми здоровый смотрит на больного, может заменить сочувствие?... Повторяем опять, никто не вправе заподозревать намерения: мы верим, что оно чисто и благородно; но средство не годится, и путь слишком хитер. Никогда повествователи французские не доходили до такой крайности; не менее того, и против них поднялся красноречивый голос писателя, в искренности которого вы не будете сомневаться. Мы приводим здесь слова

Ж.Занда из предисловия к «Чертовой Луже», слова, сами по себе замечательные, и которые нетрудно приложить к нашей литературе: «Certains artistes de notre temps, jetant un regard sérieux sur ce qui les entoure, s'attachent à peindre la douleur, l'abjection de la misère, le fumier de Lazare. Ceci peut être du domaine de l'art et de la philosophie; mais en peignant la misère si laide, si avilie, parfois si vicieuse et si criminelle, leur but est-il atteint, et l'effet en est-il salutaire, comme ils le voudraient? Nous n'osons pas nous prononcer la-dessus. On peut nous dire qu'en montrant ce gouffre creusé sous le sol fragile de l'opulence, ils effrayent le mauvais riche, comme, au temps de la danse Macabre, on lui montrait sa fosse béante et la mort prête à l'enlacer dans ses bras immondes. Aujourd'hui on lui montre le bandit crochetant sa porte et l'assassin guettant son sommeil. Nous confessons que nous ne comprenons pas trop, comment on le réconciliera avec l'humanité qu'il méprise, comment on le rendra sensible aux douleurs du pauvre qu'il redoute, en lui montrant ce pauvre sous la forme du forçat évadé et du rodeur de nuit. L'affreuse mort, grinçant des dents et jouant du violon dans les images d'Holbein et de ses devanciers, n'a pas trouvé moyen sous cet aspect, de convertir les pervers et de consoler les victimes. Est-ce que notre littérature ne procéderait pas un peu en ceci comme les artistes du moyen âge et de la renaissance?.. Dans cette littérature de mystères et d'iniquité, que le talent et l'imagination ont mise à la mode, nous aimons mieux les fugures douces et suaves, que les scélérats à effet dramatique. Celles-là peuvent entreprendre et amener des conversions, les autres font peur, et la peur ne guérit pas l'égoisme, elle l'augmente...».

Итак, натуральная школа обязана происхождением своим Гоголю, с которым она имеет общего только содержание, у него заимствованное, и влиянию новейшей французской литературы. Она основана на двойном подражании, следовательно, лишена всякой самостоятельности, и также далека от действительности, как и покойный романтизм. Ее влияние безвредно, потому что ничтожно. Не поддержанная ни одним сильным талантом, она должна исчезнуть так же скоро и случайно, как она возникла, как составлялись и исчезали на нашей памяти многие литературные кружки. И тогда тот самый критик, который пророчит ей долгую жизнь, отзовется о ней с тем самым пренебрежением, с каким когда-то он

говорил о классицизме, с каким теперь издевается над романтизмом. Он будет прав отчасти, если и не верен самому себе; ибо классицизм, романтизм и натурализм не на нашей почве выросли и не ее оплодотворят; живая струя нашего развития протекает в стороне от них; они только отражаются на ее поверхности. Замечательно, что чем далее, тем это отражение слабее: гений Ломоносова и Державина роптал под гнетом классицизма; романтизм имел сильное влияние на Жуковского и на первый период Пушкина; а натурализму не поддался ни один, даже второклассный, талант.

Представив свое мнение о натурализме, мы не станем опровергать мнения г. Белинского; пусть рассудят читатели. Приступаем к той части его статьи, которая для нас особенно интересна: к суждению о так называемой партии славянофильской. Происхождение ее критики объясняют следующим образом: «Известно, что в глазах Карамзина Иоанн III был выше Петра Великого, а допетровская Русь лучше России новой. Вот источник славянофильства». Коротко и ясно; но верно ли?

Сравнение Иоанна III с Петром встречается у Карамзина в томе VI, гл. 7-й. Вот начало этого места: «Новейшие историки замечают в Иоанне разительное сходство с Петром Первым; оба без сомнения велики; но Иоанн» и пр. Далее: «*Не здесь, но в истории Петра* должно исследовать, кто из сих двух венценосцев поступил благоразумнее или согласнее с истинною пользою отечества». Итак, сравнение и суждение отложено; нечего искать его; здесь же показаны только некоторые различия в целях и образе действия; например: «Не видим, чтобы Иоанн пекся о просвещении умов науками... он хотел единственно великолепия, силы», и, конечно, никто в этих словах не увидит предпочтения в пользу Иоанна, а простое указание различия, объясняемого различными потребностями двух царствований, разделенных двумя веками. В том же месте Карамзин говорит, что Иоанн ввел Россию в государственную систему Европы и заимствовал искусства у «образованных народов, но не мыслил о введении новых обычаев, о перемене нравственного характера подданных; принимал только тех иностранцев, от которых ожидал пользы в деле художеств, ремесел, торговли и политики, и оказывал им только милость, как пристойно великому монарху, к чести, не к унижению

своего народа... Петр думал возвысить себя чужеземным названием Императора; Иоанн гордился древним именем Великого Князя». Здесь действительно проглядывает предпочтение; но не должно забывать, что Карамзин писал в такую эпоху, когда слишком худо знали и мало ценили старину, когда, под влиянием суждения иностранцев, у нас возводили государственное величие России не выше Петра. Карамзин во многих случаях писал ввиду современного предубеждения. Наконец, если бы даже из одного этого места мы захотели вывести образ мыслей Карамзина о предмете, о котором он не сказал решительного слова, то все, что мы имели бы право приписать ему, заключалось бы в следующем: Иоанн III уберегся от некоторых крайностей, в которые вовлечен был Петр I пристрастием к иностранцам. Следует ли из этого, что Иоанн III был выше Петра, и вправе ли был критик говорить об этом, как о деле известном? Во всяком случае, мысль Карамзина заключала бы в себе не более, как суждение о сравнительном достоинстве двух личностей — и только. Самое суждение может быть справедливо и ошибочно, но никак не может быть распространено на две различные эпохи, еще менее служить источником какой-либо системы.

Второе мнение, приписанное Карамзину, еще страннее. Во-первых, что значит слово *лучше*? Думал ли, например, Карамзин, что русское государство до Петра было стройнее и могущественнее; или что учреждения Иоанна IV и Бориса Годунова были лучше учреждений Екатерины; или что войско, разбитое при Калке, было лучше войска, одержавшего Полтавскую победу? Ведь это также вещи *хорошие*. Но, может быть, он думал, что до Петра высшие сословия связаны были с низшими теснее, чем после реформы; что общество было цельнее и тверже в своих убеждениях? Ведь и цельность общества и твердость убеждений вещи *не дурные*. Что ж, наконец, по вашему мнению, думал Карамзин? Слово *лучше* имело бы смысл только в том случае, если бы Карамзин сказал где-нибудь, что реформою Петра Россия ничего не выиграла или потеряла существенное, получив взамен излишнее, что вообще реформа была шагом назад. Но зачем гадать об исторических убеждениях Карамзина, когда их можно извлечь из собственных его слов? Всякому, кто прочел «Отрывок о древней и новой России», известно, что

Карамзин видел в русской истории прогрессивный ход; что в сближении древней допетровской России с Европою и в заимствовании от нее воинских уставов, системы дипломатической, образа воспитания или учения, самого светского обхождения — они видели торжество явной пользы, явного превосходства над старым навыком (это подлинные слова его, стр. XLV). Далее, перечислив все личные достоинства, все подвиги Петра, все, чем обязана ему Россия, Карамзин сказал: «Но мы, россияне, имея перед глазами свою историю, подтвердим ли мнение несведущих иноземцев и скажем ли, что Петр есть творец нашего величия государственного? Забудем ли князей Московских: Иоанна I, Иоанна III, которые, можно сказать, из ничего воздвигли державу сильную и, что не менее важно, учредили твердое в ней правление единовластное? Петр нашел средства делать великое. Князья Московские приготовляли оное». Вот что думал Карамзин, и вот пояснение сравнения Иоанна III с Петром I. Наконец, Карамзин написал следующие строки: «Сравнивая все известные нам времена России, едва ли не всякий из нас скажет, что время Екатерины было одно̀ из счастливейших для России, едва ли не всякий из нас пожелал бы жить тогда». Из каких же источников известно критику, что в глазах Карамзина Русь допетровская была лучше новой?

Итак, Карамзину приписано мнение, которого он не имел и, следовательно, не мог передать славянофилам.

Начав с двойного промаха, критик говорит: «По рассмотрении ближе причин, вызвавших явление славянофильства, нельзя не увидеть, что существование и важность этой литературной котерии (т.е. славянофильства) чисто отрицательные, что она вызвана и живет не для себя, а для оправдания и утверждения именно той идеи, на борьбу с которою обрекла себя... Положительная сторона их доктрины заключается в каких-то туманных, мистических предчувствиях победы Востока над Западом, которых несостоятельность обнаруживается фактами действительности, всеми вместе и каждым порознь. Но отрицательная сторона их учения гораздо более заслуживает внимания, не в том, что она говорит против гниющего будто бы Запада (Запада славянофилы решительно не понимают, потому что мерят его на восточный аршин), но в том, что они говорят против русского

европеизма; а об этом они говорят много дельного» и т.д.

Которая из двух сторон существует для другой — решит время; во всяком случае, хорошо было бы и то, если бы встреченное им противоречие внушило не-славянофилам (как называет их автор) счастливую мысль подвергнуть свои убеждения строгой поверке и, буде возможно, оправдать их. Критик не нашел интереса говорить о положительной стороне доктрины славянофилов; наше дело идти за ним по пятам, куда он ведет; потому и мы отстраним этот предмет, заметив ему мимоходом, что если бы заменить слова Восток и Запад другими, в настоящем случае тождественными, то дело, может быть, прояснилось бы для него. Покойный Валуев очень ясно определил в предисловии к своему «Историческому Сборнику», что значит Восток. Это значит: не Китай, не исламизм, не татары, а мир славяно-православный, нам единоплеменный и единоверный, вызванный к сознанию своего единства и своей силы явлением Русского государства. В отличие от него, Запад значит: мир романо-германский, или католико-протестантский. Есть ли между ними существенное, коренное различие и, следовательно, условие борьбы, в какой бы, впрочем, то ни было сфере, в этом нетрудно убедиться — стоит несколько времени сряду проследить за иностранными газетами и политическими брошюрами. Из них мы узнали бы, что Европа давно почувствовала в историческом явлении России и в пробуждении славянского племени присутствие какой-то новой силы, для которой она не находит у себя мерила. Она бы и рада убедиться, вместе с критиком, в несостоятельности предчувствия о победе восточного начала над западным; да почему-то ей не верится! Что касается до обвинения в непонимании Запада, то мы могли бы сказать в ответ, что не-славянофилы не понимают России, потому что мерят ее на западный аршин; но мы желали бы оправдаться, если бы только мы знали, что именно значит теперь Запад и Европа. Было время, когда под словом Европа разумели аудиторию Берлинского университета, потом — два или три журнала, издающиеся в Париже; но что именно оно значит теперь, нам неизвестно.

Допустив основательность нападения славянофилов против русского европеизма, критик говорит: «Нельзя остановиться на признании справедливости какого бы то

ни было факта, а должно исследовать его причины, в надежде в самом зле найти и средства к выходу из него. Этого славянофилы не делали и не сделали; но зато они заставили если не сделать, то делать это своих противников». Не сделали — конечно, потому, что это такое дело, над которым, вероятно, будет трудиться не одно поколение; не делали — это несправедливо. Критик согласится по крайней мере, что им стоило немалого труда заставить признать необходимость самой задачи; не далее как на следующей странице он возражает на приписанную им нелепость следующими словами: «Нет, это означает совсем другое, а именно то, что Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, что реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, и что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя». Наконец мы слышим из уст противной стороны повторение мысли, высказанной и пущенной в ход славянофилами. Почему она обращена против них, это трудно понять; но, во всяком случае, они определили задачу, стремление, к которому приобщается теперь сам критик. До сих пор оно ограничивается сферою ученых разысканий; на этом поприще, то есть на поприще исследований нашей народности в истории и литературе, славянофилы сделали хоть что-нибудь[1]; что сделали неславянофилы, неизвестно.

Последний выписанный нами отрывок служит ответом вот на какие слова: «Неужели славянофилы правы, и реформа Петра Великого только лишила нас народности и сделала междоумками? И неужели они правы, говоря, что нам надо воротиться к общественному устройству и нравам времен не то баснословного Гостомысла, не то царя Алексея Михайловича (насчет этого сами господа славянофилы еще не условились между собою)?» В другом месте: «По их мнению (литературных старообрядцев), реформа Петра убила в России народность, а следовательно, и всякий дух жизни, так что России, для своего спасения, не остается ничего другого, как снова обратиться к благодатным, полупатриархальным нравам времен Кошихина».

Признаемся, мы прочли эти строки не без досады. Если все наши споры должны содействовать развитию

[1] Стоит упомянуть о трудах Венелина, Шевырева, Погодина и пр.

сознательных убеждений, то первым условием их должна быть обоюдная добросовестность. Мы не смеем думать, чтобы нам удалось когда-нибудь склонить наших противников на нашу сторону; но если они делают нам честь излагать и опровергать наш образ мыслей, то мы вправе требовать от них, чтоб они выслушивали нас. Вы возражаете нам, очень хорошо; но зачем же после того затыкать себе уши? Разве для того, чтобы не слышать ответа и быть вправе во второй и в третий раз повторить одно и то же возражение? Мы думали, что «Современник» оставит эту обветшалую систему. Когда и кто из славянофилов, и в каком издании, высказал ту мысль, которую критик рассудил за благо им приписать? Не все ли они единогласно говорят, что время Алексея Михайловича было временем порчи? Не сказал ли еще недавно Погодин в заключении одной статьи: избави нас Бог от застоя времен кошихинских? И, когда шла речь об утрате нашей народности, не говорили ли они всегда, что утрата не безусловная, — иначе мы бы погибли, — а утрата временная, сознательная и свободная; утрата не в смысле потери, а в том смысле, в каком человек, увлеченный в одностороннюю деятельность, временно оставляет без употребления многие свои способности, удерживая за собою право и возможность обратиться снова к их развитию? И кому приходило в голову признать случайными явление Петра Великого, его реформу и последующие события до 1812 года? Кто не признавал их исторически необходимыми? Нужно ли повторить еще раз объяснения, почти что поступившие в разряд общих мест? Кажется, незачем.

Система спора, принятая критиком в отношении к славянофилам, так удобна, что действительно трудно от нее отказаться. Обыкновенно он навязывает им то, чего они никогда не говорили, а потом опровергает их тем, что они первые сказали. Вот ответ критика на мнимый совет их обратиться ко временам кошихинским: «Не об изменении того, что совершилось без нашего ведома и что смеется над нашею волею, должны мы думать, а об изменении самих себя на основании уже указанного нам пути высшею нас волею. Дело в том, что пора нам перестать *казаться* и начать *быть*; пора оставить, как дурную привычку, довольствоваться словами и европейские формы и внешности принимать за европеизм. Ска-

жем более: пора нам перестать восхищаться европейским потому только, что оно не-азиатское, но любить, уважать его, стремиться к нему потому только, что оно *человеческое*, и на этом основании все европейское, в чем нет человеческого, отвергать с такой же энергиею, как и все азиатское, в чем нет человеческого».

А вот что было напечатано в 1845 году в «Историческом Сборнике»: «Пора бы, казалось, нам убедиться и в том, что многое из того, что Запад, по-видимому, уже выработал за нас и нам передал готовым и оконченным, нам еще придется начинать сызнова, но пользуясь, разумеется, всем богатым запасом его науки, его уроков и опытов. Уже время подумать и о том, чтобы нам самим и из себя вырабатывать внутренние начала своей нравственной и умственной жизни, приняв на себя и всю ответственность в ней, умея дать в ней отчет себе и другим и связать ее с своим народным прошедшим и будущим, а не довольствоваться — в пустоте своей внутренней жизни — одними убеждениями, взятыми напрокат, вместе с последней модой из Парижа или системой из Германии, — посылками без вывода или выводами без данных из силлогизма, прожитого или переживаемого другим миром. Как мы с Петром Великим приняли в себя достояние западного мира, так и этот западный или германский мир принял в себя когда-то наследие древнего человечества. Но условия нашего положения при таком займе были гораздо благоприятнее для нас и нашего будущего. Мы получили западное просвещение не как переданное нам наследство от другого, почившего мира, но как плод и опыт другой, более изведавшей и блестящей жизни, которая нам предложила свои уроки. Воспользоваться этими уроками и опытами, познакомиться с этим вновь для нас открывшимся, более просвещенным миром было для России, бесспорно, необходимостью; но воспользоваться тем или другим опытом, устроить себе то или другое явление из его жизни предоставлено было нашему выбору».

Конечно, не все в разбираемой нами статье есть повторение старого. Вот, например, мысль совершенно оригинальная: «Да, в нас есть национальная жизнь, мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль; но какое это слово, какая мысль — об этом пока еще рано нам хлопотать». Кажется, национальная жизнь, сознанная

народом, есть его слово. Не хлопотать о мысли и слове значит не сознавать своей жизни, не стараться сознать ее. Хорош совет! Г-н Кавелин доказывал, что до XIII века в России не было сознания; г. Белинский пошел далее и сказал в начале своей статьи, «что Ломоносов не мог найти содержания для своей поэзии в общественной жизни своего отечества, потому что тут не было не только сознания, но и стремления к нему, стало быть, не было никаких умственных и нравственных интересов». Наконец, и этого показалось мало: выходит, что и теперь даже рано хлопотать о сознании. Читая подобные отзывы, не знаешь, чему более удивляться: широте ли размаха, о которой говорит г. Никитенко в своей статье, или необыкновенной быстроте, с которой разрослась мысль, пущенная в ход счастливой рукой г. Кавелина и подхваченная г. Белинским? При этом встречается только одно затруднение: как согласить совет повоздержаться в деле сознания с тем, который дан двумя страницами выше, «что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя». Едва ли можно будет при этом обойтись без сознания.

В последнем отрывке, нами выписанном, есть еще одна мысль, на которой следует остановиться. Критик (все-таки в опровержение или в дополнение к образу мыслей славянофилов) объявляет, что надобно любить и заимствовать только человеческое и отвергать все национальное, в чем нет человеческого. Подобным правилом оканчивается и статья г. Кавелина, нами разобранная; наконец, то же самое повторялось и вероятно, будет повторяться много раз. Читая эти добродушные советы, можно подумать, что ко всему, что может быть заимствовано нами, прибит ярлычок с надписью *человеческое* или *национальное*, и что есть люди, колеблющиеся в выборе.

Да кто же взял на себя труд сортировки? Где образчики для определения национального и человеческого? Неужели все то, что выдаваемо было и выдается за общечеловеческое, должно быть принято на веру? Католик вполне уверен, что учение Римской церкви, практические правила, ею предписанные, безусловно истинны для всех времен и народов. По его понятиям, католическое и человеческое — слова тождественные, и с этим убеждением он заводит пропаганду. Француз прошлого века был почти уверен, что французский язык есть язык челове-

ческий, а не национальный, что нравы французские решительно человеческие. Ни тому ни другому мы не верим. Если нет внешнего признака, по которому бы можно было сразу отличить человеческое от национального, то значит надобно прибегнуть к внутреннему признаку, то есть определить истину и достоинство каждой идеи, каждого учреждения. Итак, вместо слов: общечеловеческое и национальное будем употреблять следующие, в этом случае тождественные: безусловно-истинное и условно-истинное или условно-ложное (это все равно), и тогда наставление г. Белинского получит следующий смысл: пора нам перестать восхищаться полуложным, пора и уважать и любить только безусловно-истинное. Да кто ж когда-либо думал иначе? Какая школа сознательно предпочитала ложное истинному? Правда, многие, лучше сказать, все они, стремясь к абсолютно истинному, в то же время принимали и навязывали другим много национального и ложного. То же будет с вами и с нами, потому что ни вы, ни мы не безошибочны. Это — несчастье, конечно, но не порок. Ваш совет хорош, но не нов; прежде чем вы его предложили, им руководствовалось все человечество; повторяя его, вы ничего не уясняете и не даете средств его исполнить. Вместо того, чтоб играть словами: народное и человеческое, лучше укажите норму или признак человеческого, составьте свод человеческих начал; тогда мы примем его или отвергнем, по крайней мере будет что принять, — а до сих пор вы предлагали нам условное выражение, под которым можно разуметь что угодно. Наконец, и общечеловеческих начал нельзя пересчитать по пальцам; как выражение человеческой сущности, они должны составлять одно целое, проникнутое одним духом: формулировав основные начала, вы должны будете определить и приложения их в различных сферах жизни. Все это также нелегко, а главное — это задача не нашего времени, а постоянная задача всех времен. Итак, сказавши: мы хотим общечеловеческого, а не национального, — вы не решили спора. С вопросом: что есть общечеловеческое и как отличить его от национального, — спор только что начнется. Приложите это к предмету наших толков, и тогда вы увидите, что мы дорожим старою Русью не потому, что она старая или что она наша, а потому, что мы видим в ней выражение тех начал, которые мы считаем человеческими или ис-

тинными, а вы, может быть, считаете национальными и временными. Точно так г. Кавелин полагает, что мы заимствовали у Европы не ее исключительно национальные элементы, которые во время реформы, будто бы, исчезли или исчезали, а общечеловеческие; а мы, вероятно, по ближайшем определении этих элементов, признали бы в них многое за народное и ложное.

Критик не взял на себя труда возвести спора до основных вопросов и продолжает по-своему излагать образ мыслей славянофилов. «Одни, — говорит он, — смешали с народностью старинные обычаи, сохранившиеся теперь только в простонародии, и не любят, чтобы при них говорили с неуважением о курной и грязной избе, о редьке и квасе, даже о сивухе». Славянофилы уважают дом, в котором живет русский крестьянин, каков бы он ни был, и пищу, добытую его трудом, какова бы она ни была; они удивляются, что есть на свете люди, которые могут находить удовольствие говорить об этом с неуважением; наконец, они не хуже других чувствуют неудобство курной избы, лишения и соблазны, которым подвергается крестьянин; но они думают, что брюзгливая чопорность, с которою натуральная школа говорит о курной избе, не есть необходимый приступ к ее перестройке, что вообще ирония и насмешка заключают в себе мало побуждений к улучшениям. «Другие, — продолжает критик, — сознавая потребность высшего национального начала и не находя его в действительности, хлопочут выдумать свое и неясно, намеками, указывают нам на с м и р е н и е как на выражение русской национальности. Им можно заметить, что смирение есть, в известных случаях, весьма похвальная добродетель для человека всякой страны, но что она едва ли может составить то, что называется н а р о д н о с т ь ю». Заметим и мы, что никогда никому не приходило в голову видеть в с в о й с т в е народа (в этом смысле, если мы не ошибаемся, автор употребляет слово смирение) высшее его н а ч а л о. Свойство, как природное определение, не может быть началом, точно так как нельзя сказать о человеке, что его высшее начало есть его сангвинический темперамент. Смирение само по себе, к а к с в о й с т в о, может быть достоинством, может быть и пороком, признаком силы и слабости, смотря по тому, от чего оно происходит и перед чем народ или человек смиряется;

как начало, смирение есть нравственная обязанность, предполагающая известные убеждения, известное понятие об отношении человека к Богу и к другим людям, и в таком случае оно рассматривается и оценивается в совокупности с целым строем верований и духовных стремлений. Но мы не понимаем, почему свойство общечеловеческое не может составить того, что называют народностью. Казалось бы, наоборот. Что же такое народность, если не общечеловеческое начало, развитие которого достается в удел одному племени преимущественно перед другими, вследствие особенного сочувствия между этим началом и природными свойствами народа? Так, личность есть начало общечеловеческое, которое развито преимущественно племенем германским, и потому сделалось его национальным определением.

То же самое странное возражение делает автор по поводу любви: «Толкуют еще о любви, — говорит он, — как о национальном начале, исключительно присущем одним славянским племенам, в ущерб галльским, тевтонским и иным западным... Мы, напротив, думаем, что любовь есть свойство человеческой натуры вообще, и так же не может быть исключительною принадлежностью одного народа или племени, как и дыхание, зрение, голод, жажда, ум, слово... Ошибка здесь в том, — продолжает критик, — что относительное принято за безусловное». Нет, ошибка в том, что вы, вероятно, без умысла, второпях, вставили одно лишнее слово: *исключительно*. Оно, конечно, придает мысли особенную силу и для эффекта недурно, но зато оно искажает мнение, на которое вы возражаете. Любовь есть свойство общечеловеческое, доступное каждому лицу, но которое в одном племени может быть гораздо более развито, чем в другом; например, то племя, которого жестокость к рабам и побежденным была неумолима, в этом случае оказывало в себе менее любви, чем то, которое смотрело на них с семейной точки зрения. Точно так, зрение есть свойство общечеловеческое, а есть люди зоркие, есть близорукие, есть слепые. Наконец, что гораздо важнее, одно племя может верить твердо в творческую силу любви и стремиться основать на ней общественный союз; другое племя может вовсе не доверять ей, а, допуская ее только как роскошь, основы-

вать свое благосостояние на законе и принуждении. Отличается ли русский народ преобладанием любви и доверием к ней — это другой вопрос. Критик не доказал противного, потому что стремление народа не доказывается в десяти строках, примерами, выхваченными из его истории. Из того, что закон был нарушаем, не следует, чтобы не признавали его обязательным. Мы не станем приводить доказательств в пользу другого мнения, но мы берем на себя доказать тем способом, который употребил критик, что любой народ имеет или не имеет любое народное свойство.

Замечательно, между прочим, противоречие, в которое впадает автор, толкуя о любви. Он признал ее за общечеловеческое свойство всякого племени, как дыхание, жажда и пр., следовательно, без которого племя быть не может; затем, чрез 15 строк, мы читаем: «Национальным началом она (т.е. любовь) никогда и не была, но была человеческим началом, поддерживавшимся в племени его историческим или, лучше сказать, его неисторическим положением. Положение изменилось, изменились и патриархальные нравы, а с ними исчезла и любовь как бытовая сторона жизни». Да в каком же виде и где она уцелела, если ее нет в быту? Разве в учреждениях или в книгах? Не очевидно ли, что отсутствие ее как бытовой стороны все равно, что совершенное отсутствие; и следовательно, русский народ утратил, вместе с патриархальными нравами, общечеловеческое свойство, столь же необходимое и неотъемлемое, как жажда, дыхание и т.д.

Вот все, что г. Белинский сказал о славянофилах.

В этой части его статьи есть мысли нелепые; это те, которые произвольно приписаны славянофилам. Повторим их:

Реформа Петра убила в России народность и всякий дух жизни.

Россия для своего спасения должна обратиться к нравам эпохи Кошихина или Гостомысла.

Свойство смирения есть русское национальное начало.

Любовь есть национальное начало, исключительно присущее славянским племенам.

Встречаются также мысли совершенно справедливые: это те, которыми г. Белинский возражает славянофилам, также произвольно, потому что некоторые из этих мыс-

лей они первые пустили в ход, а других никогда не думали отвергать. Вот они:

Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно, из самой себя.

Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее, нельзя.

Реформа Петра не могла быть случайна.

Пора нам перестать *казаться* и начать *быть*; пора уважать и любить только человеческое и отвергать все, в чем нет человеческого, будь оно европейское или азиатское.

Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа.

Смирение и любовь суть свойства человеческой натуры вообще.

Впрочем, г. критик в одном месте заранее просит извинения у гг. славянофилов на случай, если бы, по неумышленной ошибке с его стороны, оказалось, что в его статье приписано им что-нибудь такое, чего они не думали или не говорили. Если бы г. критик предвидел также противоположный случай, то есть что, может быть, в числе возражений встретятся мысли самих гг. славянофилов, тогда оговорка его была бы совершенно полна и обнимала бы всю его статью, во сколько она касается до его противников.

Мы, с своей стороны, ни минуты не сомневались в неумышленности его ошибок: мы уверены, что они произошли оттого, что он, подобно другим, судил с чужого голоса, держался на поверхности вопросов и не дошел до основной причины разномыслия. Заключим наш ответ такою же просьбою о снисхождении к нашим ошибкам и благодарностью г. критику за желание быть беспристрастным, обнаруженное в его статье и которое, надеемся, когда-нибудь исполнится.

ДВА СЛОВА О НАРОДНОСТИ В НАУКЕ

В программе «Русской Беседы» сказано между прочим, что одною из главных целей сего издания будет посильно содействовать к развитию русского воззрения на науки и искусства. Эти слова вызвали со стороны «Московских Ведомостей» замечание, «что ведь науки и искусства допускают лишь одно воззрение, *просвещенное*, следовательно, *общечеловеческое*». Издатели «Русской Беседы», в следующем № «Ведомостей», сказали несколько слов в защиту своей программы; а «Московские Ведомости», удерживая за собою свое мнение, повторили его с некоторыми пояснениями.

Напоминая об этом читателям, мы вовсе не думаем возобновлять полемику с уважаемой нами газетой; не с этою целью беремся мы за перо. Но мы считаем небесполезным сказать несколько слов для уяснения общего вопроса, которого вскользь коснулись «Московские Ведомости» и о котором не раз толковали другие наши журналы: вопроса о значении и законном участии народности в развитии науки. Сперва постараемся определить, как можно беспристрастнее и точнее, тот взгляд, из которого вышло сомнение, выраженное «Московскими Ведомостями».

Задача науки — в постижении сущности явлений. Чем полнее и чище они отражаются в познающем разуме, чем менее возмущается этот процесс духовного отражения случайным характером познающего лица и посторонними обстоятельствами, тем свободнее и стройнее явления собираются в группы, тем яснее выдается их внутренний смысл из случайной их обстановки, тем безошибочнее определяется закон их последовательного развития. Народность может быть предметом постижения, как объект науки; но народность, как свойство постигающей мысли, ведет к произволу, односторонности и тесноте

воззрения. Таким же образом проявляется в ученом труде влияние века на мыслителя и вообще, преобладающее влияние какого бы то ни было условия или начала, которому сознательно или бессознательно подчиняется мысль. Мысль, по существу своему, бесстрастна и бесцветна, и потому ученый, не умевший или не хотевший очистить себя от представлений, понятий и сочувствий, прилипающих невольно к каждому человеку от той среды, к которой он принадлежит, не может быть достойным служителем науки. Кто вносит случайное и частное в область мировых идей, тот выносит из нее, вместо общечеловеческих истин или верного отражения предметов в сознании, представления неполные, образы изуродованные и прихотливо расцвеченные.

Совершенно то же говорилось и печаталось у нас еще недавно о художестве. Поэзия есть воспроизведение идеи или сущности явлений в живом образе. Идея — достояние всего человечества, а форма, хотя и взятая из области случайного, очищается от всего случайного и просветляется насквозь идеею; следовательно, в художественном творчестве участие народности незаконно. Это последнее применение общего понятия об отношении человеческого к народному теперь устарело и откинуто, вместе с бесчисленным множеством всяких предубеждений, вытесненных неразумным сознанием, но, по закону моды, переживших свое время и успевших надоесть публике от частого их повторения; да и ошибочность его слишком явно бросалась в глаза. Самое поверхностное изучение великих памятников искусства, в связи с местом и временем их появления, приучило нас не дичиться народности в сфере художества; мы поняли, что не создал бы «Божественной комедии» Дант, если б он не был итальянцем и католиком; что Гете был одним из полнейших проявлений германского духа; наконец, со времени появления между нами Гоголя, мы уразумели, что не только неисчерпаемое богатство художественных представлений, которых и половины он не успел нам открыть, почерпнуто им из нашей народности, но что он сам, как художник, своеобразен и велик именно потому, что его воспитала Россия, а не другая народная среда. Было бы позволительно предоставить времени произвести такую же реакцию и против теперешнего гонения на народность в деле науки; но мы мало ценим успех от

пресыщения и потому, не избегая и не откладывая спора, приступаем прямо к уяснению возбужденного нами вопроса. Недоразумения лежат на нем, как отвердевшие слои наносных понятий, и мы будем довольны, если нам удастся снять хоть самые тонкие.

Боссюет, католик и француз, один из первых ученых, пытавшихся постигнуть закон всемирной истории, смотрел на Реформацию как на уклонение человеческого разума от нормального пути и объяснял ее вторжением страсти и произвола в область вечной, общечеловеческой истины. Немецкие и английские историки, протестанты по вероисповеданию или по образованию, смотрят на то же явление как на блистательную победу, одержанную духовной свободой человека над ограниченностью средневекового религиозного сознания. Которое из этих двух воззрений просвещенное и общечеловеческое?

Мы вправе в вопросе о национальности указать на противоположность воззрения католического и протестантского, во-первых, потому, что католицизм есть такое же несомненное проявление в области религии романской стихии, как протестантизм — проявление германской; во-вторых, потому, что, говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православною верою, из которой истекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнию русского человека.

Придерживаясь понятия о народности в более тесном и материальном смысле, было бы также легко подобрать в первоклассных творениях примеры противоположности полных, выработанных воззрений на историческое значение и характер целых племен, истекающей из народных сочувствий или предубеждений великих писателей, которым, однако же, никто не откажет ни в просвещении, ни в общечеловеческих заслугах. Еще очевиднее проявляется влияние политической партии или теснейшего круга людей, с которыми автор связан сочувствием. Мы недавно видели тому пример. Маколей, одно из светил современной исторической науки, в «Опыте о войне за наследство Испанского престола» определяет следующим образом существенную разницу между партиею ториев и партиею вигов. Виги — голова, тории — хвост; где ныне стоят первые, туда через сто лет доползут вторые, из чего следует, что историческое оправдание целой пол-

овины британского общества, заявившей себя на всех страницах английской истории, заключается в отрицательном свойстве тупоумия. Весьма вероятно, что историк, равносильный Маколею по дарованию, но воспитанный в сфере других понятий, не изменяя общечеловеческим началам и просвещению, не затруднился бы ответом на этот приговор.

Не только в области истории, но и в других науках, занимающихся человеком, а не природою, например, в науке права, в философии, в политической экономии, встречаются на каждом шагу столь же резкие противоположности, которых корень — в различии точек зрения на один и тот же предмет, основных убеждений и природных сочувствий, на которых, как на данном материке, воздвигается веками народное и личное просвещение. Как не потеряться в них, как сохранить свободу мысли? Как избегнуть невольной односторонности? — «Очень легко; держитесь крепко просвещенного и общечеловеческого, не подчиняйтесь ничему народному», — так теперь говорят у нас. Сто лет тому назад во Франции говорили: Suivez la divine raison, elle vous sauvera de l'erreur; но много ли уцелело из того, что было отмечено клеймом de la divine raison? Увы! Еще не родился тот гений, который бы размежевал всю область человеческого ведения на две полосы и поставил между ними столбы с надписями: образованное и человеческое — ложное и народное.

Когда, по закону исторического преемства, народ вызывается во главу человечества и к нему переходит умственное достояние всех племен, отслуживших до него свою службу, сделанные им открытия в области механики, естественных наук и введенные им усовершенствования в материальном быту перенимаются просто и бесспорно. Но не так легко обходится дело при усвоении лучшей доли умственного наследства: замкнувшаяся система просвещения принимается под условием строгой поверки самых основных ее положений; то, что казалось навсегда поконченным, подвергается пересмотру и часто делается снова вопросом, разрешением которого поглощается много и много свежих сил. Фактическое постоянное участие народности в образовании самостоятельных воззрений на предмет науки, кажется, не подлежит спору; но этим еще не оправдывается направление, называющее себя народным. Нам могут возразить: «Приме-

рами, вами же приведенными, подтверждается, что народность и односторонность в деле науки — одно и то же; это — неровное зеркало, в котором искривляется отражаемый предмет; в применении к живому организму, это — недуг, болезнь ума; а вы, вместо того, чтобыприискивать против нее лекарств, даете обещание стараться всеми силами, чтоб она плодилась!»

Допустив основательность возражений и обратив его положительною стороною, мы получим, в применении к приведенным нами примерам, следующее требование: историк не должен быть ни католик, ни протестант, ни француз, ни немец; он не должен принадлежать ни к какой политической партии, ни к какой философской системе; он должен быть просто историк. Пусть так! Но возможно ли это, и не предъявляем ли мы такого условия, при котором сама наука существовать не может?

Определяя ее задачу как постижение сущности предметов, как возведение в понятие дробных явлений, не выражаем ли мы требования отделить существенное от случайного, законное от незаконного? Вникая в логическую связь целого ряда однородных явлений, не исходим ли мы из того основного убеждения, что все живое развивается, а понятие развития не заключает ли в себе понятия внутренней цели, идеала, стремящегося к полному своему проявлению? Закон человеческих стремлений в какой бы то ни было области, верховный закон, которому все они подчиняются, задача человеческого развития, цель человеческого бытия — все эти понятия могут ли быть усвоены иначе, как в форме положительного учения, определяющего точку зрения мыслителя? Без них невозможна даже история, в которой, по-видимому, все дается объектом, а от мысли требуется только мудрое воздержание; но и сама история, как простое записывание случившегося, уподобилась бы ряду метеорологических наблюдений над погодою и потеряла бы достоинство науки.

Конечно, потребность возведения всех понятий, ежечасно нами употребляемых, к стройному единству, потребность разумного их усвоения, сродная человечеству и каждому народу в лице двигателей его просвещения, может не встречаться не только в массах, хранящих в себе народность как духовную стихию, но даже в так называемой образованной публике. Каждое общество

имеет свой собственный капитал, с которого большинство получает проценты и пробавляется ими, не спрашивая, велик ли он, в чем состоит и как образовался. От поверхностно, но многосторонне образованных людей, которые так недоверчиво смотрят на общие начала, определяющие характер нашего воззрения на все окружающее, мы слышим беспрестанно суждения и отзывы, ясно указывающие на присутствие в них основного слоя отверделых понятий и представлений, о котором они сами не ведают; но внимательная мысль, не совсем чуждая философских приемов, легко открывает этот неприкосновенный умственный капитал, лежащий в их голове, как лежат в сундуках, под надежными замками, акции торговых компаний. Попытайтесь взять под руку этих людей, всегда готовых ополчиться на всякое определенное, по их же понятиям, ограниченное воззрение, и довести их по ступенькам от применения к основным посылкам, от частного к общему: и они придут в изумление, открыв в себе свод понятий, систему, определенные предпочтения, к которым они приобщились умственно, сами того не замечая. На поверку выйдет, что мнимое беспристрастие, общечеловечность и отрицательная свобода их воззрений в сущности есть бессознательность. Правда, между разумным приобщением своей мысли к определенной системе понятий и бессмыслием существует середина. Можно избегнуть той и другой необходимости, приняв за правило все новейшее провозглашать совершенным; но что значило бы в области науки подчиниться тому закону, который полновластно господствует в области моды?

Мы, по-видимому, уклонились от предмета, но только по-видимому. Мы сказали, что всякое воззрение предполагает точку зрения, всякий акт мышления — исходное начало. Если от избранной или данной точки зрения зависит характер воззрения и самый вывод, то, бесспорно, мы должны признать в ней как возможность ошибки, так и необходимое условие всех открытий и успехов в области знания.

Искренний католик, по резко определенной ограниченности своего взгляда, лишается способности высказать полную правду о борьбе Римской церкви с Реформациею; зато он постигнет и внесет в науку не только все великое и общечеловеческое, созданное католицизмом,

но и самые глубокие, психологические условия, вызвавшие явления западного католицизма. Ревностный протестант не оценит мирового значения Римской церкви; но зато ему, как протестанту, удастся объяснить всем двигательную силу, смысл и дух Реформации. Если бы Маколей не сдружился всем существом своим с вигизмом, кто знает, увидали ли бы мы живой, изящный образ Галифакса? Немецкий историк, может быть, превратно представит в своем рассказе характёр борьбы германских государств с славянскими племенами; он не уразумеет вполне восстания гуситов и увидит в них не более, как грубых предвестников Лютера и Кальвина; он проглядит заслугу, оказанную Западной Европе Польшею, сдержавшею в продолжение целого века напор турецкого завоевания, и заслугу России, изжившей на себе давление монголо-татарского племени, победившей его и через это укрепившей за собою право мирного на него воздействия; зато он яснее других почувствует и живее передаст мировое значение германского племени в судьбах человечества: ни одно проявление германского духа не ускользнет от его сочувствия и, через его народное воззрение на историю, хотя бы и не чуждое одно-сторонности, войдет в общее достояние науки и сделается доступным для общечеловеческого разумения участие в истории одного из великих народных деятелей.

Мысль познающая, как орган науки, достигает до полного своего развития и могущества только при условии совокупного и сосредоточенного участия в процессе постижения всех сил и способностей духа; воля придает мысли постоянство напряжения, побуждая и сдерживая ее; теплое сочувствие согревает мысль и вооружает ее безошибочностью духовного инстинкта, угадывающего в исторических явлениях едва проявленные движения человеческой души. Мы говорим здесь не о той, если можно так выразиться, отвлеченной любви к предмету, без которой никакой истинно ученый труд невозможен, которая рождается от самого труда, возрастает по мере встречаемых препятствий, но которая вовсе не зависит от прямого отношения познающего лица к объекту; так, например, специалист пристращается к букашкам или к одному виду растений. Не об этой любви к предмету идет речь. Между мыслью, воспитанною в среде народности, и рядом исторических проявлений той же народности на всемир-

ном поприще существует более прямое и близкое сродство, вследствие которого мысль преимущественно становится способною овладеть для науки именно теми явлениями, в которых она сама с собою встречается и узнает себя. Можно ли отрицать, что русскому, потому что он русский, и в той мере, в какой он русский, дух нашей истории, мотивы нашей поэзии, весь ход и все настроение народной жизни откроется яснее и полнее, чем французу, хотя бы последний овладел вполне русским языком и такой массою материалов, какой никогда не располагал ни один русский ученый?

Повторяем опять: все это применяется не только к истории в тесном смысле, но и к другим наукам. В развитии политико-экономических теорий учение физиократов, раскрывших участие производительных сил земли в образовании народного богатства, должно было возникнуть во Франции, а меркантильная школа — в Англии. Даже в той науке, которой предмет по-видимому отрешен от всякой связи с народностью, в исследовании законов отвлеченного мышления, французы, по особенному складу своего ума, были, по преимуществу, призваны раскрыть процесс постижения путем опыта, исчерпать процесс образования понятий из ощущений, передаваемых путем внешних чувств; а Гегель имел полное право сказать, что всю свою философию он извлек из немецкого языка, иными словами: он высвободил, уяснил и облек в наукообразную форму те понятия, которые лежали, как элементы, в народном сознании; ибо язык есть творение целого народа и, может быть, самое светлое отражение его духовной природы.

Мы приходим к убеждению, что именно народность мысли, определяя как бы специальное ее назначение в области науки, наводит ее на пути к открытиям, постепенно раздвигающим пределы общечеловеческого знания. Это, кажется, бесспорно, но еще не все. Заключая в себе возможность односторонности воззрения или пристрастия, народность познающей мысли в то же время представляет нам ручательство за постепенное освобождение от пределов, ею же полагаемых.

Если католик внес в область науки свое ограниченное воззрение на Римскую церковь, если лютеранин так же односторонне определил значение Реформации, если ни от того, ни от другого мы не можем ожидать последнего

слова, определения взаимного отношения двух вероисповеданий, то почему не допустить, что произнести это слово призван тот, кто не участвовал в борьбе, не заразился возбужденными ею страстями и, по возвышенности своей точки зрения, стоит над сторонами, ведущими между собою спор? Если таково призвание православного мыслителя, то не ясно ли, что оно выпадает ему не ради превосходной силы его ума, а единственно потому, что мысль его воспитается в другой духовной среде и что примирение противоположностей будет ему доступно не только как требование религиозного сознания, но как осуществленный факт в полноте духовной жизни Православной церкви. Обнаружение односторонности выработанных воззрений и примирение их путем возведения противоположностей в высший строй явлений, может быть, предстоит нам и в других областях знания.

Может быть, вопросы об отношении личной свободы к общественному предустановленному порядку, о соглашении выгод сосредоточенности поземельного владения (la grande propriété) и раздробления земли на мелкие участки (la petite propriété) и многие другие найдут свое разрешение именно у нас, вследствие того, что наука найдет их в жизни и взглянет на самые вопросы с новой точки зрения, на которую поставит ее народная жизнь. Может быть также, что это мечта; но возможность подобного участия в решении поставленных вопросов оправдывается прошедшими веками. В ответ на мировой запрос история не приносит логической формулы, а выводит на сцену нового деятеля, живой быт свежего народа и, много спустя, мысль, воспитанная в сочувствии с ним, возводит его на степень понятия и переносит из действительности в область науки как понятие, как закон.

Итак, призвание народности в деле науки представляется в двояком виде. С одной стороны, сродство мысли познающей с мыслью, проявившей себя исторически, заключает в себе одно из существенных условий постижения внутреннего смысла и побудительных причин, вызвавших эти проявления; с другой, непричастность народного воззрения к предубеждениям и односторонностям, налагающим свое клеймо на воззрение других народов, дает возможность общечеловеческому воззрению постепенно расширяться и освобождать себя от тесных рамок, временно его ограничивающих. К сожалению, эти

понятия, столь простые и, кажется, ни для кого не обидные, сделавшись предметом литературных толков, породили вокруг себя множество совершенно произвольных представлений. Потребность народного воззрения многие принимают за желание во что бы то ни стало отличиться от других, как будто бы в этом отличии заключалась цель направления. Им кажется, что ученый, садясь за свой рабочий стол, задает себе задачу выдумать, изобрести русское народное воззрение, например, хоть на феодализм. Нельзя же ему повторять, что сказали Гизо или Гриммы: то были немцы! И созданный воображением труженик, несчастная жертва воображаемых дурных советов, грызет перо, потирает себе лоб и губит время в бесплодной гоньбе за оригинальностью. Но вольно же в такой форме представлять себе участие народности в развитии науки! Неразумное, безотчетное и преднамеренное отрицание чужого потому только, что оно чужое, при недостатке своего, при внутренней пустоте, не поведет к расширению области знания; этого никогда и никто не утверждал. Напротив, при обилии понятий, почерпнутых из народной жизни, при богатстве внутреннего содержания, никогда пользование чужими трудами не поработит мысли. Здравое понятие о народности ограничивается, с одной стороны, боязнью исключительности, с другой — боязнью слепого подражания. Эта последняя боязнь, имевшая бесспорное основание в первоначальных приемах науки, пересаженной в Россию из Западной Европы, теперь начинает исчезать. Мы слышим беспрестанно: слепое подражание не годится, и мы готовы сочувствовать всякому противодействию его крайностям; но все ли, повторяющие эти слова, ясно сознают, что такое золотая середина, что — крайности, и при каких условиях, какими средствами можно от них уберечься? Вооружившись скребками и ножницами, подскабливая и обрезывая то, что покажется нам крайностью в чужом воззрении, мы не спасем своей умственной самостоятельности; перепечатывая чужое творение с заменою превосходной степени положительною там, где почудится нам признак излишнего увлечения, мы только обесцветим чужую мысль или откинем выводы, признавая основные посылки. Всех этих механических приемов чуждается живой процесс усвоения народным сознанием чужой образованности. Если нужно, для уяснения его,

прибегать к сравнению, мы указали бы на разнообразные проявления закона химического сродства. Когда, при известных условиях, какой бы то ни было элемент приводится в соприкосновение с сложным телом, он осаживает некоторые из составных начал его, а другие привлекает к себе в силу какого-то внутреннего сочувствия и, сочетавшись с ними, преобразуется в новое вещество. Но такое усвоение чужого в химическом процессе, так же, как и в умственном заимствовании, требует не пустого вместилища, а совершенно самостоятельной, качественно определенной стихии. Чем больше в ней силы и чем она цельнее, тем неотразимее она притягивает к себе и отталкивает от себя. Итак, этот выбор, это заимствование, под условием устранения крайностей, это предварительное испытание чужого, к которому нас приглашают, требует прежде всего надежного закала испытующей мысли в живой струе народной жизни. Народность есть больше, чем объект для мысли; сама мысль должна получить от нее свое образование: ибо, как в истории общечеловеческие начала проявляются не иначе, как в народной среде, так и в области науки мысль возводит эти начала в сознание через ту же народную среду.

Таковы понятия наши о значении народности в науке и об отношении народного к общечеловеческому. Если нам скажут, что эти понятия уже приняты всеми бесспорно, то нам останется только радоваться, удостоверясь, что цель «Русской Беседы» совпадает так верно с господствующим направлением общественной мысли. Это убеждение вознаградило бы нас вполне за отсутствие оригинальности, которая бы отделила резкою чертою наше литературное предприятие от других современных изданий. Мы не гоняемся за оригинальностью. Если все заодно с нами, тем лучше для нас. Область русской народности так обширна и богата, что излишества рук нет повода опасаться и, сколько бы ни явилось делателей, каждый, не стесняясь других, найдет себе посильный урок.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПО ПОВОДУ ИСТОРИЧЕСКИХ ТРУДОВ г.ЧИЧЕРИНА.

Нельзя не отдать полной справедливости трудолюбию и дарованиям г.Чичерина. Он выступил на литературное поприще с готовым запасом сведений и самостоятельных мнений, добытых продолжительными занятиями, и оттого, хотя имя его в первый раз появилось в печати в начале прошлого года, он успел в это короткое время представить публике: два исследования «О древней русской общине», «О несвободных состояниях в России» и наконец целую книгу «О русской администрации в XVII веке», не говоря о нескольких критических статьях. Из одного этого перечня видно, что г.Чичерин не уклоняется от трудностей и приступает прямо к самым важным и по сю пору самым неразработанным вопросам русской истории. На каждый из них он предлагает ясный и решительный ответ. Он обладает искусством легко управляться с материалами и так мастерски группирует факты, что читатель, плененный округленностью изложения, принимает охотно с фактами систему, по которой они расставлены, и выводы, из них извлеченные. Какова эта система и каковы эти выводы сами по себе, — это другой вопрос.

«Русская Беседа» представила подробный разбор трудов г.Чичерина, и этот разбор, в котором каждое слово подкреплено ссылками на документы, кажется, дает нам право сказать, что ни одно из новых его положений, собственно ему принадлежащих, не выдерживает критики. Конечно, исторические исследования автора, как свод материалов, имеют прочное достоинство, не зависимое от выводов, но отчего же столько добросовестного труда и столько дарований, употребленных на таком поприще, где каждого деятеля ожидает обильная жатва, не внесли в науку положительных результатов, а обогатили ее только дознанием нескольких ошибок?

Ответ на этот вопрос должен непременно указать на какой-нибудь недостаток в самом способе исследования, в ученых приемах автора, а потому мы считаем небесполезным посвятить этому предмету несколько страниц.

Прежде всего поражает во всех исторических трудах г.Чичерина неполнота употребленных в дело источников. Он ссылается почти исключительно на юридические памятники (Акты Археографической Комиссии, Румянцевское собрание, Полное Собрание Законов и т.п.); редко попадается ссылка на летописи, и нигде не приняты в соображение ни сочинения иностранцев о России, ни памятники церковной литературы, ни народные предания, песни, сказки, поговорки, ни, наконец, современный быт, представляющий живой и самый надежный комментарий к скудным остаткам древней письменности. Если нам скажут, что на *юридические вопросы* естественнее и ближе всего искать разрешений в *юридических актах*, то мы ответим на это, что подобное правило, и то не безусловно, может быть применено только к народной жизни, вышедшей из состояния первобытного безразличия и уже разветвившейся на множество самостоятельных отраслей. Оно предполагает специальные деятельности, специальные ведомства, специальные учения и специальные литературы. Всего этого, разумеется, мы не можем искать в старине, ни у себя, ни у других народов. Чем дальше мы восходим от настоящего к прошедшему, тем менее находим мы резко разграниченных специальностей как в понятиях, так и на практике, тем труднее подвести под определенные категории явления жизни и памятники слова. Летопись носит на себе характер проповеди на прошедшие события или частных заметок; учение о домашнем хозяйстве сливается с психологиею; все выражается во всем, но выражается всегда отрывочно, как будто невольно, и всякое подобное выражение вызывается искренним ощущением практических потребностей данной минуты, а вовсе не желанием исчерпать все свойства предмета, ограничить его со всех сторон и выяснить его самостоятельную область.

К этому мы должны еще прибавить, что вопросы, возбуждаемые г.Чичериным, сами по себе так широки, что едва ли можно надеяться разрешить их, не захватив всех сфер народной жизни и, следовательно, всех ее проявлений. Приведем несколько примеров.

1) «Без суда (говорит автор книги «О Русской администрации»), не может существовать никакое общество...

Суд составлял *единственную* общественную потребность удельной России, и характер суда прямо укажет на начала общественного устройства в удельном периоде».

Так поставлен вопрос, а вот на него ответ. Суд рассматривался исключительно с точки зрения частного права, как привилегия судившего, как его оброчная статья, отнюдь не как дело общественное; суд учреждался для выгод судьи, а не для пользы подсудимых, и потому не могло быть понятия о каких-либо обязанностях судьи к подсудимым, а могла быть речь только о правах его над ними и об определении границ этих прав в отношении к высшей власти или к другим должностным лицам. К такому заключению приводит автора рассмотрение юридических документов. Верно ли они поняты, об этом мы будем говорить после. Допустим теперь, что вывод верен. Очевидно, что понятие о суде в смысле кормления могло принадлежать только тому сословию, которое владело судом как собственностью; это было воззрение служилых людей, *дававших* суд, а, конечно, не общества, принимавшего суд. Почему же понятие, возникшее из частного отношения *одного* сословия к рассматриваемому предмету, принято за выражение сознания целого общества, за указание на начало, лежавшее в основе его устройства? Во Франции, во время процветания аристократии, когда дворянские имения переходили нераздельно по наследству к старшему сыну, младшие сыновья (les cadets de famille) поступали обыкновенно в духовное звание, и состояние их обеспечивалось доходами епархий, монастырей, духовных корпораций. В Пруссии в начале нынешнего века многие юристы доказывали, что всякий чиновник, увольняемый от должности, даже за неспособность, имел право требовать вознаграждения за потерю места и жалованья; в Англии до сих пор военные чины продаются, покупаются, закладываются, как частная собственность. Спрашивается: из всего этого следует ли, что Франция смотрела на свою иерархию единственно как на средство поддержать достоинство и блеск знатных родов, что прусские юристы считали судебные и административные должности кормлениями, что Англия не понимает общественного значения военной службы? Если в отношении к Франции, Пруссии и Англии подобный вывод был бы несправедливой натяжкой, то какое право имеем мы применять его к древней Руси?

Далее, известно всем, и сам г. Чичерин утверждает

нас в том убеждении, что никакое общество не может существовать без суда, конечно, не в смысле *кормления*; что суд составляет существенную потребность всякого общества, конечно, не ради поборов, с ним сопряженных. Так в чем же заключалось понятие *народа* о том, что есть суд сам по себе и чем должен быть судья для подсудимых? В чем выражалось это понятие и как относилось к официальному воззрению служилого сословия? Эти вопросы не со стороны примыкают к главному тезису; они в нем содержатся, и, взявшись определить характер целого общественного устройства по характеру судебных учреждений, нельзя было миновать их разрешения.

Если не нашлось для этого никаких данных в юридических актах, в чем позволительно усомниться, то вольно ж было ими ограничиваться.

Здесь, вероятно, пригодилась бы к делу справка с проповедями и посланиями, посредством которых церковь проводила в гражданское общество идеальные понятия, прививавшиеся ко всем сословиям; может быть, и повествования летописцев, особенно те, на которых лежит отпечаток народных преданий, дали бы указания для воспроизведения понятий древней Руси о правде и суде. Ведь убеждения, представления, даже предрассудки целых народов — такие же *факты*, такой же исторический материал, как и грамота, выданная одним лицом другому, или происшествие, совершившееся в таком-то году и в таком-то месте. Если бы г. Чичерин принял в соображение *все* источники и проверил бы свои выводы характером *всей* древней жизни, он неминуемо пришел бы к заключению, что юридические памятники выражали одно понятие, один вид учреждений, а в народной жизни существовало другое понятие и целый порядок соответственных ему явлений; или, что юридические памятники обрисовывали только одну сторону учреждений, далеко не исчерпывая их общественного значения, следовательно, не представляя данных для полного вывода о характере целой жизни; или, наконец, что он сам не совсем верно определил себе смысл этих памятников.

II) Россия завоевана князьями и их дружинами — эту гипотезу проводит г. Чичерин единственно потому, что она составляет необходимое основание другой любимой его гипотезы о принадлежности всей земли князьям на праве частной собственности. Первый вопрос: была ли Россия завоевана или нет, кажется, тождествен с вопросом: знал ли что-нибудь русский народ про такое заво-

евание, считал ли он себя и свою землю военною добычею князей? Очевидно, что насилие, испытанное здесь и там, еще не составляет завоевания; если мы не находим признаков его *в целой совокупности отношений* пришельцев к туземцам, если древнейшие предания вторых о первых, восходящие к временам, не слишком отдаленным от первой их встречи, не содержат в себе выражения сознанного унижения, то мы не вправе предполагать завоевания, хотя бы два-три случая или выражения, сохранившиеся в летописях, и не подходили под наши понятия о мирном водворении. Где же следы народных воспоминаний о завоевании России варяжскою дружиною? В преданиях о Владимире, этом типическом образе древнего князя-дружинника, есть ли хоть одна черта, напоминающая представление побежденных о победителе? Мы теперь не опровергаем гипотезы г. Чичерина; едва ли он и сам крепко стоит за нее; мы хотим только сказать, что странно утверждать или отрицать в истории народа факт первой величины, факт, долженствующий непременно иметь решительное влияние на всю его судьбу, не допросивши воспоминаний самого народа.

III) С какого времени и при каких условиях установилось в наших селах общественное владение и вошел в обычай срочный передел земель? И этот вопрос (которого возбуждение есть уже заслуга) обработан г. Чичериным только по юридическим данным, тогда как почва его не столько область права, сколько область сельского хозяйства. Автору представляется сельская община и общественное владение только как *учреждение*, как результат законов, как творение государственной власти, и он совершенно упускает из виду тесную, неразрывную связь юридического вопроса с экономическими условиями народного быта, забывая, что в основании всех отношений земледельцев к земле лежит пользование землею, и что от способа этого пользования, который определяется свойством почвы и отношением народонаселения к пространству удобных земель, зависит главнейшим образом и юридическое развитие всех поземельных отношений. Здесь простой взгляд на современный крестьянский быт открыл бы, что не в том вопрос, когда и кто приказал, дозволил или разрешил владеть землею сообща и переделять ее, а в том, при каких условиях русский народ находит этот порядок вещей возможным, справедливым и выгодным. Оглянувшись вокруг себя, автор нашел бы в современной России такие области, где еще не начинали

переделять полей, другие, где (вопреки противодействию разных распорядительных властей) обычай этот держится во всей своей силе, и третьи, где он постепенно ограничивается и выводится. Разумная и постоянная последовательность этих явлений объяснила бы многое в исторической судьбе нашей древней общины, и если бы автор, в дополнение к своим источникам, обратил внимание на современный обычай, то он, вероятно, не отнес бы к числу изобретений законодательства одну из отличительных особенностей нашего народа, принадлежащую ему так же неотъемлемо и так же независимо от всяких теорий и распоряжений, как его физиономия и его язык.

IV) То же замечание применяется к исследованию о несвободных состояниях в России. Автор удовлетворительно раскрыл государственные потребности, имевшие влияние на судьбу сельского народонаселения; но, упустив из виду экономическую сторону вопроса, он не заметил, что в эпоху, когда заканчивалась апроприация земель, прикрепление крестьян представлялось единственным средством удержать нераздельность земледельца с землею, и что под крепостным правом, в форме зависимости лица от земли, укрылось и спаслось для других времен право крестьян на землю.

Далее, судя по тому, как г. Чичерин пользуется самыми юридическими памятниками, так близко ему знакомыми, можно подумать, что он недостаточно уяснил себе обстоятельства, подававшие поводы к их возникновению, и общее их отношение к древней жизни. Он обращается с историческими свидетельствами, как королевский прокурор (accusateur public) с уликами, собранными следствием против обвиненного. Мы сказали выше, что у нас в старину, как и у всякого народа в период его младенчества, письменность играла очень ограниченную роль и употреблялась как вспомогательное средство для достижения чисто практических целей. Оттого обычный порядок вещей, всем известный, всеми признанный и никого из современников не поражавший, редко и то случайно высказывался в древних памятниках. В те времена, чтобы заставить человека взяться за перо, нужны были особенные побуждения. В грамотах, договорах, уставах, челобитных записывалось, во-первых, то, что подвергалось частым изменениям и нелегко удерживалось в памяти, например, таксы разного рода сборов, пошлин, штрафов и пеней; во-вторых, нововведения или изъятия, нару-

шавшие старину, например, разного рода льготы и привилегии; наконец, случаи, сильно и глубоко захватывавшие чьи-либо частные интересы; сюда относятся жалобы на обиды и злоупотребления властей и всякого рода просьбы по частным делам.

Все это вместе, очевидно, далеко еще не исчерпывает обычного порядка вещей, а относится к нему как дополнение, как применение общего к частным случаям или как прямая противоположность к обычаю и закону. Г-н Чичерин выводит обильные заключения из того, что в наших древних уставных и прочих грамотах, которыми определялись обязанности и круг деятельности должностных лиц, преимущественно обращено внимание на сборы, пошлины и доходы; но это объясняется очень просто, потребностью облечь в письменную форму и закрепить именно то, о чем легко могли возникать споры, чего не вмещала в себя народная память и не определяло предание. Г-н Чичерин сводит разные отзывы о ходе управления, о действиях должностных лиц и приходит к заключению, что наша древняя администрация представляла безобразный хаос; но он забывает, что в большей части дошедших до нас памятников, по самому характеру практических выводов, которым они обязаны своим происхождением, должна была отразиться именно одна эта, темная сторона, один *беспорядок*, а не *порядок* древней жизни. Вся ошибка — в неправильном обобщении частного, в принятии одной стороны за целое. Эта односторонность и натянутость выводов г. Чичерина сделается очевидною, если применить их к современным данным. Из того, что чиновник объясняет своему начальнику, что получаемое им жалованье недостаточно для его содержания и просит перевести его на высший оклад, следует ли, что чиновник, начальник его и целое общество смотрят на занимаемую им должность единственно как на оброчную статью? Из того, что в Московской Уголовной Палате ни о чем нет речи, как только о преступлениях и проступках, вправе ли мы заключить, что Московская губерния населена сплошь ворами и убийцами?

Наконец, третья и главная причина ошибок, в которые впал г. Чичерин, заключается, по нашему убеждению, в *отрицательности его воззрения*. Употребивши это выражение, мы должны тотчас же, во избежание всяких недоразумений, пояснить, какое значение мы придаем ему. Оно не имеет ничего общего с преднамеренным порицанием. Мы относим его не к *намерению*, о котором

в ученом споре не может быть и речи (ибо намерение у всех одно: выразуметь и объяснить предмет изучения); но мы определяем им характер логического вывода, совершенно независимого от воли мыслителя и принимающего форму отрицания вследствие *неприменимости избранного мерила к предмету изучения*. Представьте себе лапландца, никогда не видавшего ничего, кроме своей родины, и перенесенного внезапно под знойное небо Африки; первое его суждение непременно выразится отрицанием: Африка поразит его как земля, в которой *нет* ни снега, ни трескучих морозов. Такого рода суждения одинаково способны выражать и похвалу, и порицание. В применении к русской истории, выставляют ли нам как отличительное свойство нашего прошедшего отсутствие непримиримой вражды сословий и ужасов инквизиции, или недостаток союзного духа и государственных понятий, в обоих случаях мысль относится одинаково к предмету, ибо не проникает глубже отрицательных, внешних его признаков. Уяснивши это, мы вправе сказать, что доселе господствует у нас отрицательное воззрение на русскую жизнь; иными словами: ее определяют не столько по тем данным, которые в ней *есть*, сколько по тем, которых в ней *нет* и которым, по субъективному убеждению изучающих ее, следовало бы непременно в ней быть. Последовательное развитие нашего самосознания должно было неизбежно поставить нас на эту точку зрения, составляющую логический переход от подражательного направления мысли к народному.

Историческая наука зачалась в России вслед за переворотом, перервавшим у нас живую нить исторического предания. Оттого наука явилась не как плод созревшего народного самосознания, а как попытка со стороны *цивилизованного общества*, оторвавшегося от народной почвы, восстановить в себе утраченное самосознание, придти в себя [1].

[1] Никто так ясно не выразил этой мысли, как сам г. Чичерин, конечно, не подозревавший, что в то самое время, как он так заботливо охранял науку от прикосновения народности, в словах его высказывалось решительное, хотя и невольное признание неестественности отношения безнародной науки к жизни. В статье, напечатанной в N 14 «Русского Вестника» за прошлый год, мы читаем: «Что такое *русские начала* - это может *открыться только* из основательного изучения прошедшей и настоящей жизни нашего народа, то есть из науки; а наука русской жизни едва начинается». Переведите эти слова на любой язык, смысла их не поймет ни француз, ни немец, ни англичанин; разве только поймет их Кургессенская Церковь, публиковавшая недавно о потере своего вероисповедания. По мнению г. Чичерина, наука должна не только

У других народов идея истории представлялась как своя история; форма и содержание зарождались нераздельно в живом народном самосознании; у нас же возникла сперва чисто формальная потребность истории, ибо внутреннее содержание ее оставляло для нас искомое. Нам пришлось задать себе вопрос: чего нам искать в своем прошедшем и какую бы нам сочинить для себя историю?

Перед нами лежала разработанная, разъясненная история других народов, как бы готовая формула исповеди, и мы приняли ее и начали повторять от себя, чистосердечно радуясь чужим подвигам и проливая слезы покаяния о чужих грехах. Как относились к тогдашней нашей общественной жизни комедии, переделанные с французского и *приспособленные к русским нравам*, так точно относились к русской старине первые наши исторические труды. И Карамзин, не говоря уже о второстепенных ученых, в первых томах своей Истории заплатил дань этому воззрению. Результаты, к которым оно привело, не могли быть утешительны. Напрасно старались отыскать у нас героев, законодателей, аристократию и демократию, поэтических рыцарей и гордых прелатов; их не оказалось, и пришлось сознаться, что явления нашей жизни, в сравнении с древним классическим миром и с западным, были бледны и тощи, что из данных, по-видимому сходных, у нас слагалось не то, чего бы хотелось, и, наконец, что итог всего нашего прошедшего развития совсем не походил на западноевропейскую цивилизацию, принятую нами за образец. Итак, вместо ответа на первый вопрос, мы пришли к сомнению: видно, мы чем-то обделены, чего-то существенного нам недостает; уж не страдаем ли мы коренным, прирожденным недугом? А если так, то где же он таится, как назвать его и в чем искать врачевания? — Разумеется, самое возбуждение этих

уяснить, не только облечь в систематическую форму сознание народа о присущих в нем началах, она должна их *открыть*; а наука русской жизни едва начинается! Мы бы охотно согласились терпеливо ожидать этого открытия, если бы можно было приостановить развитие народа до тех пор, пока ученые сделают свое дело, пока наука назовет народные начала, иными словами: укажет народу цели, законы и средства; но ведь народ идет вперед безостановочно, и в каждую минуту своего бытия ему приходится словом и делом отстаивать эти начала, которых еще не открыла наука; на каждом шагу возникают перед ним вопросы, которых нельзя отложить до лучших времен; их нужно разрешать немедленно, на основании тех же начал, которых народ будто бы не ведает, и о которых наука решительно ничего не знает. Жалкое, небывалое в истории положение!

вопросов, сравнительно с прежним направлением, из которого они вышли, являло несомненный успех. Они должны были заставить нас оглянуться пристальнее на самих себя, строже себя допросить; но в то же время, они были так поставлены, что решение их зависело безусловно от субъективного убеждения каждого взирающего на предмет. Одному могло показаться, что наше историческое прошедшее было неполно, потому что Россия лишена была возможности принять в себя из первых рук результаты классической древности; другой мог приписать мнимую незаконность нашего развития удалению России от духовного средоточия средневековой западноевропейской жизни. Несколько лет тому назад г. Кавелин, в мастерском очерке юридических отношений древней России, доказывал, что отличительная особенность их заключается в слабом развитии личности, исчезавшей в обществе, а теперь г. Чичерин доказывает нам, что вся беда произошла у нас от недостатка союзного духа и от исключительного господства ничем не сдержанной личности.

При всем разнообразии, при всей резкой противоположности этих мнений, промелькнувших в литературе русской истории, мы относим их к одной школе, по следующим двум общим их признакам. Во-первых, во всех указанных случаях исследователь смотрит на предмет со стороны, с своей точки зрения, предварительно избранной, приносит с собой готовый масштаб; он приступает прямо к *суду* над прошедшим, не удостоверившись, того ли он ищет в древней России, того ли требует от нее, чего требовала от себя сама Россия и в чем полагала свое призвание? Во-вторых, — и это есть прямое, неизбежимое последствие неприменимости основных понятий, вынесенных из чуждой нам среды, к явлениям нашей жизни, — выводы носят на себе постоянно отрицательный характер.

Такого рода выводы, сколько бы их ни набралось, имеют все одно общее свойство: они не объясняют изучаемого предмета, они только ограничивают его извне; говоря языком Гегелевой философии, они определяют его für ein anderes (со стороны), а не an und für sich (по себе), не раскрывают перед нами его внутреннего содержания, не вводят нас в его сердцевину, не дают нам живого о нем представления.

В конце своей книги о русской администрации г. Чичерин сводит итог своих разысканий, и перед читателем

является длинный перечень всего, не оказавшегося в наличности. Отсутствие союзного духа, отсутствие систематического законодательства, отсутствие общих разрядов и категорий, отсутствие юридических начал и юридического сознания в народе, отсутствие общих соображений, отсутствие теоретического образования и еще несколько других отсутствий удалось отметить г. Чичерину на перекличке учреждений допетровской Руси [1].

Так что же наконец в ней присутствовало? Ведь жизнь народа не может наполняться тем, чего в ней нет или чего мы в ней не нашли. Должны же мы допустить в ней и положительное содержание, да и самое множество действительно или мнимо отсутствующих в ней начал может быть понято только как признак решительного преобладания каких-либо других творческих сил. К сожалению, их-то мы и не видим.

Здесь, однако же, мы должны предупредить вероятное возражение. Нам могут сказать, что всякий отрицательный вывод сопровождается и положительным определением предмета, что, например, попытка объяснить особенный характер нашей старины отсутствием личности опиралась на учение о родовом быте и что теперь г. Чичерин, проводя совершенно новую мысль об отсутствии союзного начала, в то же время указывает нам на какое-то исключительное господство изолированной личности. Мы против этого не спорим; но дело в том, что положительная сторона того и другого мнения обязана своим происхождением отрицанию, заключенному в сердцевине самой мысли, а не в одной ее форме, не в частице *не* или *без*. Мы не ошибемся, если скажем, что в умственном процессе прежде всего выработалось отрицание, а положение примкнуло к нему как вывод рассудка, как гипотеза, придуманная для оправдания живого, искреннего ощущения, выразившегося в отрицании. Отрицание — лицевая, резко обрисованная и ярко расписанная сторона; на ней лежит ударение мысли; а положительная сторона — бледная, бесцветная изнанка. В учении о ро-

[1] Список, однако же, неполон. Наша старина собрала и завещала современному исследователю так много обвинительных актов против самой себя, что обилие их могло бы, кажется, навести еще на одно весьма важное в ней отсутствие; но, к удивлению, автор просмотрел его, хотя, по сравнению с другими временами, оно довольно ярко бросается в глаза. Мы разумеем отсутствие подозрения к правдивому слову и страха подорвать благоустройство обнаружением неправды и беспорядков. Дополнив картину этою чертою, автор многое бы в ней уяснил; правда и то, что она изменила бы весь колорит.

довом быте существенное заключается в следующем, верно подмеченном признаке: личность не играла у нас той первостепенной роли, не предъявляла у нас тех требований, не выкидывала так смело своего знамени, как на Западе; да и союзы не представляли того строго условного характера, тех резких юридических формул, которые известны нам из других историй; что же касается до положительных свойств родового быта, то все попытки определить их сбивались постоянно на черты семейного или общинного быта, и по мере того как выяснялось представление о нашей старине, бесплотный призрак родового быта уходил все дальше и дальше, так что, наконец, теперь он уже отодвинут в доисторическую и чуть-чуть не допотопную эпоху.

Так и у г. Чичерина, теория о господстве начала личности употреблена как будто для затычки; это — натянутое последствие мнимого отсутствия союзного духа, и оттого напрасно бы мы стали искать в его книге следов творческой силы личности и положительного ее участия в развитии государства и общества.

Но нигде это отношение положительных выводов к отрицательным не выступает так ясно, как в проведенном сравнении между учреждениями допетровской Руси и западноевропейскими. Хотя, по-видимому, автор указывает на последние только для того, чтобы яснее определить характер первых, однако на деле выходит обратное. Последние выступают своими положительными сторонами, и вы видите ясно, что в них есть, а первые только оттеняют их, обозначаясь единственно тем, чего в них нет. Возьмем один пример. На страницах 30 и 31 книги «Об учреждениях XVII века» проводится параллель между отношениями землевладельцев к поселянам на Западе и в России. У нас, как известно, крестьяне селились, где хотели, по вольному ряду, обязывались исправлять определенные повинности на владельцев и в известный срок могли сходить с их земли. На Западе они были лишены всех этих прав. La gens taillable et corvéable à merci et à miséricorde, то есть обдираемые до полусмерти, die Leibeigenen, то есть всем телом обращенные в собственность, зависели безусловно от произвола владельцев; отпечаток насилия и принудительности лежал на самих терминах, обозначавших их повинности: Servitudes, Zwangleistungen[1]. Здесь, по-видимому, ясно проявляется: у нас пол-

[1] В этом случае отрицательная критика могла бы заметить крайнюю скудость нашего юридического языка. Где нам найти у себя такую

ожительное право, а на Западе насильственное его отрицание. Но и в этом случае, мысль, приобыкшая подмечать в явлениях нашей истории только одно отрицание западных, не изменила себе. В отношениях землевладельцев к крестьянам на Западе г. Чичерин выдвигает, как существенный момент, их крепость, прочность и наследственность, а у нас — отсутствие этой прочности, недостаток крепости, шаткость и привременность. В представлении автора, при сближении древней Руси с романо-германским миром, явления тамошней жизни отпечатались своими резкими выпуклостями на нашей жизни и обозначили на ней *изъяны*, по которым определяется ее образ.

Этот пример, мы надеемся, убедит читателя в том, что отрицательное воззрение на русскую историю имеет основание, совершенно не зависимое от намеренного порицания, но вытекает прямо из характера нашего умственного воспитания, из разобщения нашей мысли с народною средою, в которой мы живем, из привычки прилагать к ее явлениям понятия и категории, не ею самою выработанные, но внесенные в нее из чужой среды, из которой мы приняли на веру готовое умственное просвещение.

определительность? Заметим мимоходом, что изображение отношений поселян к землевладельцам у автора не совсем верно и скорее относится к особенным местным явлениям, чем к общему порядку вещей, господствовавшему на Западе в XVII веке. Не поземельная зависимость превратилась там в личную, а наоборот. Где было завоевание, то есть почти повсеместно, начиналось с того, что победитель налагал руку на побежденного, на его жену, на его детей, и обязывал их к исправлению личных повинностей. Впоследствии завоеватель превратился в вотчинника-хозяина; земля получила в его глазах хозяйственную ценность, он начал подбираться к ней ближе и ближе, тогда как наоборот, право его на личность земледельца постепенно ограничивалось. У нас же было наоборот. Оттого на Западе последним моментом в развитии крепостного права явилось das Einziehen der Bauernhofe, то есть упразднение крестьянских участков для присоединения их к господским полям. Это последнее право почти повсеместно подвергалось разным ограничениям, отнюдь не изобретенным представителями верховной власти, но восходившим в глубокую древность. Они свидетельствуют о том, что поселяне, утратив право располагать собою, долго еще сохраняли если не положительное право на землю, то по крайней мере обеспеченное обычаем пользование землей. Далее, слово Hörigkeit далеко не исчерпывает характера средневековых отношений землевладельцев к крестьянам. Выражения: *Leibeigenschaft* и *Erbunterthänigkeit* определяют его гораздо точнее и ближе. Наконец, *Hofrecht* вовсе не значит дворовое крестьянское право, в том смысле, какое имело *Stadtrecht* для городских обывателей и *Landrecht* для земского сословия. *Hofrecht* значит не право крестьян, а право помещика над крестьянами, то же самое, что впоследствии *Patrimonial-Gerichtsbarkeit, jurisdictio patrimonialis.*

В сущности, отрицательность выводов есть выражение неспособности угадать причину своеобразности народной жизни и уловить в ней те духовные побуждения, в которых сперва бессознательно обнаруживаются предрасположения народа к его историческому призванию, и которым позднее, в эпоху зрелости, предназначено развиться в стройную систему понятий и найти для себя идеальные образы.

Но пока не наступило это время, чтобы постигнуть в явлениях человеческой жизни, личной и народной, еще недостаточно, не вполне проявленную их сущность, кроме способности нанизывать факты и связывать понятия по правилам логики, нужно сочувственное настроение мысли, допрашивающей эти явления, к мысли, в ней проявившейся. В этом заключается очевидная разница между процессом постижения законов свободного духа и постижением законов вещественной необходимости, которыми управляется природа, и потому неуместны были в вопросе о народности в науке ссылки на ботанику, зоологию и физику.

Дело в том, что, независимо от общих категорий, каковы, например, умозрение и опыт, категорий, определяющих отношение *отвлеченной мыслительной способности к ее объекту*, постижение имеет свои степени, которым соответствуют особенные условия в отношениях живого *мыслителя* к предмету изучения.

Прежде чем произнести приговор над человеком или над целым народом, прежде чем определить отношение жизни к закону и сказать, что в ней недоставало того и другого, мы должны не только установить ее внешние признаки, но *выразуметь* ее как явление, естественно возникающее из внутренних свободных побуждений, мы должны пережить ее в себе и, так сказать, проверить ее своим личным опытом. Жизнь, усвоенная таким образом, не одним рассудком, не в одной ее логической возможности, но всем существом мыслителя или художника (ибо и в основании художества, как справедливо сказал г. Катков в своей статье о Пушкине, лежит постижение), как живое живым, через его посредство, делается общепонятною и проводится в сознание целого человечества.

Для нас, разделенных с древнею Элладою неизмеримым пространством пережитых человечеством веков и понятий, доступно теперь все богатство ее внутренней жизни, потому что художники, ораторы, историки и философы, проникнутые ею насквозь, эллины по убежде-

ниям, по образу мыслей, по сочувствиям и привычкам, раскрыли перед нами ее тайны. Но мы стоим еще бесконечно выше ее по нашей христианской точке зрения, и потому мы видим в ней то, чего не видели ни Эсхил, ни Геродот, ни Аристотель; наш взгляд, переступая за пределы греческого мира, видит ограниченность его созерцания и определяет его отношения не только к прошедшему, но и к дальнейшему развитию человечества, в чем и состоит исторический суд. Подобно эллинам, и всякий народ обязан истолковать себя, оставить свою исповедь и передать данные для будущей его оценки тому народу, который вступит в его наследство. Этой обязанности нельзя возложить на другого, ибо задача состоит в обнаружении того, чего другой не знает и не узнает никогда без его посредства. Если почему-либо сам народ не выполнит этой задачи или если пропадут памятники его слова, в которых выразилось его представление о самом себе, все существование его останется для истории навсегда неразгаданною тайною. Таково отчасти наше отношение к древнему Востоку.

Итак, народность, как определение испытующей мысли, составляет необходимое условие для того, чтобы выразуметь смысл жизни и добыть его для науки; а для того, чтобы произнести над нею исторический приговор, иными словами, для определения ее отношения к будущему, нужно, чтобы мысль перешагнула за ее пределы и вознеслась на высшую точку зрения, на которую поднимет ее другая народность.

Теперь понятно, отчего русская жизнь в прошедшем и в настоящем представляется отрицательной школе одними внешними своими признаками, каким-то нестройным, загадочным хаосом. Эта школа стоит не в средоточии жизни и не над нею, а в стороне от нее.

ЗАМЕЧАНИЯ НА СТАТЬЮ г. СОЛОВЬЕВА «ШЛЕЦЕР И АНТИИСТОРИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ»

Автор статьи о Шлецере[1] возвещает публике об открытой им антиисторической школе и подтверждает свое открытие разбором нескольких мнений, выхваченных из «Русской Беседы». Обвинение тяжело; но в какой мере дюжина остроумных придирок может заменить одно полновесное доказательство, пусть решат читатели; с своей стороны, я ограничусь возможно кратким объяснением по тем пунктам, которые направлены против меня.

1) В «Русском Вестнике» за прошлый год выражена была мысль, «что сам по себе, отдельно взятый, народ не может иметь истории в истинном смысле слова; сам по себе, он не может быть ни *самостоятельным*, ни *оригинальным*, потому что не в чем будет выразиться его самостоятельности и оригинальности» (*Р. Вестн.*, 1856, № 11, стр. 221).

«Русская Беседа» возразила против этого указанием на Китай и Японию, а в Европе на Англию, как на землю, которая развивалась в сравнительно большем разобщении с соседями, чем другие западные народы, и, будучи со всех сторон обнесена морем, в силу своего географического положения, вела более сосредоточенную в себе жизнь, чем Франция или Австрия (*Р. Беседа*, 1856 г., кн. 2, стр. 103).

Дело шло не о том, должно ли *желать*, чтобы народ вел разобщенную жизнь, а о том, можно ли утверждать, что разобщенность народной жизни исключает самостоятельность и оригинальность ее развития?

В этих двух последних свойствах г. Соловьев не решается отказать ни китайской, ни японской образованности и,

[1] Статья г. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» была напечатана в *Русском Вестнике*, 1857 г. Апрель, кн. 2.

следовательно, признает силу возражения, сделанного «Русскому Вестнику». Но, несмотря на то, что вопрос был поставлен как нельзя яснее, ученый профессор находит средство запутать его и, будто бы в опровержение «Русской Беседе», разводит на целой странице мысль о пользе общения и несовместности христианства с народною исключительностью.

Да кто ж против этого спорит? Мы имели бы полное право пропустить все , что говорит г. Соловьев неизвестно против кого и против чего; но, дабы не подумали читатели, что мы уклоняемся от объяснения, мы охотно выскажем, как понимаем общение и в каких пределах считаем его обязательным.

Христианство отрешает народную жизнь от *преднамеренной* замкнутости и открывает для нее *возможность* всечеловеческого общения — эта истина вне и выше всякого спора. Оттого, чем чище вера и чем она глубже прохватывает жизнь народа, тем менее предстоит для него опасности задохнуться в грубом самопоклонении; ибо живое, постоянно присущее сознание отношения всего земного к божественному, поддерживая ясность совести и вызывая эту строгость суда над собою, которой нельзя не признать в древней Руси, движет вперед к недосягаемому совершенству, независимо от *внешних* побуждений, каковы, например, боязнь соседей или соревнование с ними. Мы говорим, что *преднамеренное, вольное* разобщение, происходящее от гордой самоуверенности, противно духу христианства и что, напротив, внутреннее *расположение* к общению с остальным человечеством развивается в народе вследствие и в меру духовного его просвещения. Но переход в действительность стремления, лежащего в основе христианского просвещения, как духовное *требование*, иными словами: осуществление общения на практике, для известного народа и в *известную* эпоху, зависит от всей его исторической обстановки, определяющей те условия, на которых сближение с другими народами для него возможно. Эти условия иногда благоприятствуют общению, иногда препятствуют ему, а иногда решительно воспрещают его. Когда перед вами стоит народ особняком, в стороне от других, не спешите осуждать его; сперва разберите, на чьей стороне вина, поймите; расположены ли соседние народы принять его в свое согласие как

равноправную, своеобразную личность, и не забывайте никогда, что ничто в мире так сильно не подкупает к отступничествам всякого рода, как *соблазн* общения. Латинская церковь понимала это лучше всех, и недаром она нашептывала нам в продолжение целых веков, что *стыдно* стоять особняком в семье европейских народов. Это чувство ложного стыда, искусно возбужденное церковью и светскою пропагандою, обеспечило временный успех Унии. Теперь, в области веры она осуждена окончательно, и приговор над нею исполнен. Но Уния более, чем изолированное явление; это исторический тип, одаренный необыкновенною живучестью. Вытравленное в одной сфере, *униятство* воскресает в другой: в политике, в науке, в частном и общественном быту. Неужели мы никогда не научимся распознавать его по его гнилым плодам, не перестанем никогда прославлять общение во что бы оно ни стало, общение ради одного общения, и легкомысленно бросать через борт все, что еще мешает нам сделаться вполне похожими на других и вполне непохожими на самих себя?

От общих мест, не имеющих прямой связи с вопросом, переходя к третьему мною указанному примеру, т.е. к Англии, г. Соловьев продолжает: «Что касается до Англии, то, конечно, это — обмолвка со стороны почтенного автора, приведшего этот пример; ибо известно, что Англия, несмотря на то, что обнесена морем, постоянно принимала самое деятельное участие в общей жизни Европы: стоит только вспомнить, что изучение истории Англии невозможно без изучения истории Франции; так тесно связана судьба этих двух стран! Стоит только вспомнить участие Англии в крестовых походах; о новой истории, начиная с протестантизма, мы уже не говорим; наконец, заметим, что на почве Англии столкнулись две крепкие народности, саксонская и норманно-французская; из взаимодействия этих двух народностей произошла крепкая народность английская» (стр. 463).

Нет, это не обмолвка с моей стороны, а скорее недоразумение со стороны моего возражателя. Во-первых, нет в Европе почти ни одного значительного государства, которое бы не вмещало в себе разноплеменных стихий. В этом отношении процесс исторического образования Англии, России, Испании совершенно одинаков, и если автор хочет

сказать, что нация, сложившаяся из нескольких племен, *по одной этой причине* не может вести сосредоточенной в самой себе жизни, то придется отказаться от любимой темы, будто бы до Петра Россия заключена была в пределах своей национальности. Разве не столкнулись на ее почве славяне, финны, варяги, литовцы, татарские племена? Далее, обращаясь к Англии, послушаем, что говорит о ней Маколей: «История англичан, как нации, начинается с того времени, когда слились потомки товарищей Вильгельма с потомками Гаральда. Собственно тогда сложилась великая английская нация, и выступили первые оригинальные черты ее характера, никогда с тех пор не терявшиеся; тогда же наши предки сделались островитянами по преимуществу (emphatically islanders), не только по географическому своему положению, но и в политике, в чувствах, в нравах» (islanders in their politics, their feelings and their manners. — History of England. Chapt. I, t. I.). Что это значит? Каким образом могли островитяне сделаться островитянами по преимуществу? Каким образом географический характер страны, острова, мог отразиться в политике, в чувствах и нравах? Не ясно ли, что Маколей указывает на *замкнутость и сосредоточенность внутренней жизни народа*, условленную свойством занимаемой им местности?

Ту же мысль, в том же сочинении, он развивает далее в следующих словах: «На материке представительные учреждения пали рано вследствие организации значительных военных сил, которыми располагала центральная власть. Но в Англии дела приняли другой оборот. Этой счастливой особенностью она обязана своему географическому положению. Еще до истечения XV века Французская и Испанская монархии необходимо нуждались в значительных военных силах для поддержания своего достоинства и для своей безопасности. Если бы которая-нибудь из этих держав вздумала распустить свое войско, она бы неминуемо подпала под владычество другой. Напротив, Англия, защищенная морем от всякого нападения на нее извне и *редко принимавшая участие в войнах, происходивших на материке* (rarely engaged in warlike operations on the Continent), в то время не ощущала необходимости, как теперь, содержать регулярную армию. XVI и XVII века застали ее без постоянного войска» (см. там же).

Итак, по мнению автора слово в слово приведенных отрывков, Англия по своему географическому положению стояла в стороне, особняком от других держав, редко вмешивалась в дела соседей и не подвергалась их воздействию на себя; развитие государства ad extra не требовало насильственных переворотов, нарушающих процесс свободного и правильного роста общественного организма; новое возникало из старого без перерывов, без вторжения посторонних стихий, как дерево вырастает из кустарника (по сравнению Маколея), и не было в ее истории такой минуты, когда бы в ее внутреннем устройстве старое не преобладало над новым (см. там же). Не то же ли самое говорит «Русская Беседа», утверждая, что Англия развилась в сравнительно большем разобщении с соседями, чем другие державы, и вела жизнь более сосредоточенную в себе самой?

Кажется, я вправе сказать, что если я *обмолвился*, то обмолвился вместе с лучшим из английских историков XIX века, и это обстоятельство, может быть, извинит в глазах читателей неожиданное мое разномыслие с ученым преподавателем русской истории.

Дело в том, что г. Соловьев, кажется, не сообразил, что народ может развиваться совершенно оригинально, никому не подражая, не отрекаясь от своей духовной самобытности ради общения с кем бы то ни было, и в то же время действовать на соседей силою своего оружия, своих капиталов, своей мысли. Англия посылала свои войска во Францию и на Восток, но она не переносила на свою почву ни учреждений, ни обычаев других земель; она снаряжала во все страны света свои корабли, нагруженные произведениями своего народного труда, и в то же время, знаменитым навигационным актом, она укрепляла за собою же обратный привоз продуктов других земель и почти безусловно воспрещала чужим кораблям доступ в свои гавани. Мы не оправдываем и не осуждаем этой экономической системы; мы только указываем на нее с целью пояснить, что даже преднамеренная сосредоточенность вовсе не исключает развития внешних сношений в самых широких размерах. С первым пунктом мы покончили и переходим ко второму.

2) Другая придирка г. Соловьева отличается еще большею сбивчивостью, чем первая. Вот сущность дела.

Г. Чичерин в своем труде об областной администрации в древней России выставил следующие положения:

Никакое общество не может обойтись без суда; суд составлял единственную общественную потребность древней Руси. По характеру суда можно вывести заключение о характере целого общественного устройства.

В древней Руси суд рассматривался как оброчная статья, как кормление, как частная собственность судившего, а не как общественная должность, следовательно... Но о выводах было так много говорено, что мы вправе предположить их известными всем читателям.

«Русская Беседа» возразила:

Определение суда как оброчной статьи выражает отношение его *только* к дававшим суд, взгляд и понятия *одного* сословия чиновников, кормленщиков, а не целого общества, которому нужен был суд, конечно, не в смысле кормления.

Следовательно, этим определением не исчерпывается сознание древней Руси о суде и не дает оно основания для характеристики целого общества. В пояснение были приведены параллельные факты из прошедшего и современного быта западных народов.

По поводу этого спора автор статьи о Шлецере, не знаю право, в защиту ли г. Чичерина или в подтверждение сказанного в «Русской Беседе», говорит следующее: «Есть ли какой-нибудь народ на свете, который бы понимал суд иначе, как суд правый? Народ требует суда правого, а до того, кто его судит, ему дела нет (?). Творится суд правый — народ молчит; беззаконствует судья, грабит подсудимых — раздаются жалобы» (то есть, если всенародная жалоба возможна, прибавим мы от себя, а это бывает не всегда). «Эти громкие жалобы, дошедшие до нас из древней Руси, свидетельствуют о неправом суде и в то же время свидетельствуют, что *жалующиеся, подсудимые и верховная власть*, подтверждающая законность жалоб, также *церковь*, напоминающая о суде правом, *имеют иное понятие о суде, чем судьи* и т.д.» (Стр. 478).

Остановимся на этом и скажем искреннее спасибо г. Соловьеву, который лучше «Русской Беседы» выразил ее мысль. Так! народ, верховная власть и церковь понимали суд и обязанности судивших иначе, нежели как понимали

их служилые люди. Служебная практика, установившаяся под влиянием частных выгод, противоречила понятию целого общества и была ниже народного требования — только это и нужно было доказать, чтобы понять фальшивость колорита на картине г. Чичерина, которому и предоставляем ведаться с своим защитником.

Продолжаем прерванную выписку из статьи г. Соловьева: «Жалоба — какого рода она? Если мне попадается под руку юридический акт или множество актов такого содержания: Кузьма прибил Ивана безвинно, а судья, взявши посул с Кузьмы, обвинил Ивана же, — то эти акты не имеют для меня, как для историка, никакого значения: не могу я на их основании произнести приговор относительно нравственного состояния общества; не могу сказать, что в определенное время суды беззаконствовали, ибо это отдельные случаи. Но если в акте Земского Собора целое сословие говорит: мы разорены не войною, а московскою волокитою», то я не имею никакого права отвергнуть это свидетельство как голос всей земли. *Заподозривают*[1] юридические акты, указывают на летописи! Мы не станем говорить, что в летописях, *вероятно, может быть*, ничего не найдем; в летописях мы найдем кое-что. Годунов, говорит летописец, старался искоренить взяточничество, но никак не мог. При описании известного видения в Успенском соборе читаем страшные слова: «Неправеден суд творят и правым насилуют и грабят чуждая имения; несть истины во всем народе»; уже не говорю о жалобах Псковского летописца. Это для XVII века; а если обратимся к глубокой старине, — к тому блаженному времени, когда русские нравы были проникнуты постоянною памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к божественному, — то найдем, что у народа слово *тиун* было синонимом беззаконника. Историку встречается явление, о котором современники выражаются, положим, так: «Мерзость запустения на месте святе». Историк, пораженный таким явлением, начинает разыскивать причины, по которым оно произошло, а ему кричат: «Как не стыдно? Какое одностороннее, отрицательное направление! Толкует об

[1] Вместо *заподозривают* следует читать: *советуют не ограничиваться одними юридическими актами.*

одной мерзости запустенья, а святого места не видит; у народа была не одна мерзость запустения, было и свято место!» Разумеется, историку отвечать легко на эти крики: «Если бы мерзость запустения была на приличном ей месте, а не на святом, то я бы об ней и не говорил» (стр. 479).

Должно полагать, что ученый историк действительно был погружен в глубокую думу о причине явлений, когда встревожил его неосторожный голос «Русской Беседы»; оттого, вероятно, ему почудился *крик*, а слов он не расслышал. Нет, упрекают отрицательную школу не в том, что она повторяет скорбные признания наших предков и останавливает свой взор на темных сторонах древней жизни; но, во-первых, мы сожалеем о том, что, обращая это признание в обвинительные акты против целого общества, она как будто ни во что не ценит нравственной заслуги самоосуждения и этой громкой, всенародной исповеди, умолкнувшей не ранее XVIII века; во-вторых, обращаясь к самому содержанию жалоб на посулы, насилия и неправды, мы желали бы, чтобы отрицательная школа взглянула на них хладнокровнее и задала себе вопрос: не есть ли это неизбежное и повсеместное последствие *поспешного* строения государства; в-третьих, мы присоветовали бы отрицательной школе внимательнее проверять одно другим собственные свои впечатления, которыми она делится с публикою: тогда бы, вероятно, написав целую статью в доказательство, что никогда русское общество не мирилось со злом и что ни один век нашей древней истории не может быть назван веком коснения[1], она бы через год не стала утверждать, что России предстояло в начале XVIII века ступить на *другую* дорогу, чтобы выйти из состояния застоя и оцепенения нравственного[2]. Так пишутся памфлеты, не история.

Наконец, мы обвиняем отрицательную школу не в излишестве критики, а напротив, в недостатке критики; мы просим у нее не снисхождения и пощады, а только строгой последовательности. Мы не вычеркиваем из истории последних полутораста лет, как утверждает г. Соловьев; напротив, мы давно, хотя безуспешно, убеждаем отрицательную

[1] См. в «Русск. Вест.» 1856 года, № 1, статью г.Соловьева о древней Руси.

[2] См. в «Русск. Вест.» 1857 года, № 8, разбираемую статью г. Соловьева о Шлецере.

школу обратить и на эти годы ту трезвую и зоркую критику, которая, по-видимому, нужна ей только для осуждения древней жизни и не пропускается никогда за порог XVIII века. Если бы когда-нибудь отрицательной школе вздумалось последовать нашему приглашению, то мы предложили бы ей заняться совокупными силами разрешением вот какого вопроса.

Два недуга разъедали древнюю жизнь: лихоимство и обрядность; против этого г.Соловьев спорить не будет. Древняя Русь их не скрывала; напротив, она каялась в них во всеуслышание, искала средств против них, но не находила исцеления (с этим также согласится г. Соловьев). Итак, с полным и ясным сознанием своей болезни, с готовностью на все для коренного исцеления поступила русская земля на попечение бесстрашного хирурга, привезшего из-за границы новую систему лечения. Она теперь испробована, прошло полтораста лет. Мы не спрашиваем: здорова ли Россия? Нет — это было бы много. Мы просим только, чтобы нам указали, какое новое, притом действительное и древней Руси неведомое или недоступное, средство открыто и употреблено в дело? Против двух коренных недугов, лихоимства и обрядности, которых все признаки так подробно описаны, что приобрела Россия? И когда нам укажут, что она приобрела, мы беремся показать, что она утратила.

Да позволено нам будет несколько продолжить предположение, не доведенное до конца г. Соловьевым. Точно! Стояла на месте святе мерзость запустения; видел это целый народ, скорбел, негодовал и непрестанно думал о том, как бы очистить дорогую свою святыню; много подано было добрых советов, много положено на это дело честного труда, немало пролито чистой мученической крови, но мерзость запустения не сходила с святого места... Явились наконец новые люди. Не полюбился им утомительный уход около народной святыни, и порешили они про себя, что, видно, с мерзостью не совладать. И вот повернулись они спиною к старому месту и в стороне от него отвели себе новое место, где мерзость не колет глаз, да и святыни там не видит народ, а к старому месту перекопали дорогу. Разжились на новоселье новые, передовые люди; но старые люди не пошли за ними и в молчаливом раздумье остановились на прежней, исстари протоптанной дороге. Прошло

немало времени, и стали наконец понимать, что не к добру поведет такое раздвоение; пришло на память слово про разделившийся дом, и запала спасительная тоска в сердца передовых людей, почувствовали они, что тяжело жить в одиночестве, и стали чаще оглядываться назад, на брошенное место и на оставшийся в стороне народ. Бедные передовые люди! Чуть было не дошли они до раскаяния. Какое-то новое чувство, что-то похожее на ропот пробужденной совести начинало отравлять всю прелесть, все удобства, весь комфорт их беззаботной жизни... Но в эту минуту, неожиданно для них, раздался успокоительный голос: «О чем горюете, кого поминаете!»... Впрочем, пусть лучше этот голос говорит сам за себя. Вслушайтесь внимательно в эти доселе неслыханные речи. Дело идет о народе: «Однообразие, простота занятий, подчинение этих занятий природным условиям, над которыми трудно взять верх человеку, однообразие форм быта, разобщение с другими классами народа, ведет в земледельческом сословии к господству форм, давностью освященных, к бессознательному подчинению обычаю, преданию, обряду. Отсюда в этом сословии такая удержливость относительно старого, такое отвращение к нововведениям, осязательно полезным, такое *бессилие смысла перед подавляющею силою привычки*. В земледельческом сословии сохранились предания, обряды, идущие из глубочайшей древности: попробуйте попросить у земледельца объяснения смысла обряда, который он так суеверно соблюдает — вы не получите другого ответа, кроме: «так водится»; но попробуйте нарушить обряд или часть его, вы взволнуете человека, целое общество, которые придут в отчаяние, будут ждать всех возможных бедствий от нарушения обряда. Но понятно, какую помощь оказывает это сословие государству, когда последнее призовет его на защиту того, что всем народам признано за необходимое и святое. Поэтому справедливо называют земледельческое сословие по преимуществу охранительным. Почтенные свойства этого сословия, *как сословия*, не могут быть оспариваемы; но что же, если целый народ живет в форме быта земледельческого сословия?»

Как бы приятно было поддаться успокоительной гармонии этих слов! Но не такое теперь время; нужно их оговорить. Точно, спасительная помощь идет от простого

народа, от жителей сел, и эта помощь не оскудеет, пока не только народ, но и *все* без изъятия, и не только перед грозою, а в мирное, спокойное время, чтут одну святыню, уважают одну существенность. Но прибегнем к предположению, выдумаем иной, может быть, и небывалый, но все-таки возможный порядок вещей. Предположим, что передовые сословия и простой народ разошлись по разным путям и перестали понимать друг друга; они как будто раззнакомились; передовые сословия смотрят на народ как на курьезную окаменелость, народ не узнает себя в передовых сословиях, отделившихся от него по своим понятиям, по правилам и образу жизни; он не участвует в их занятиях, не чует даже, чем они вдохновляются; правда, они постоянно действуют на него законами и распоряжениями, но все это народ принимает как атмосферические явления, как ненастье и вёдро, не возбуждающие в нем ни сочувствия, ни осуждения. При таком отношении высших сословий к низшему, что должно произойти в случае беды? Конечно, правительство призовет народ на защиту *святого* и *существенного*; но если народ и правительство розно понимают существенное и святое?... В состоянии ли будет правительство поднять народный дух? Мы надеемся, что на сей раз ученый профессор поймет, почему мы прибегаем к предположениям и говорим *может быть*, а не есть. Впрочем, если факты необходимы, мы сошлемся на пример Польши и присоветуем справиться, отчего народ так равнодушно смотрел на крушение государства в то самое время, как за него распиналось дворянство.

По системе ученого историка XIX века, *черные люди* годны только на *черный день*. Их дело встречать грудью неприятелей и складывать свои головы, когда правительство ударит в набат; но разве одно нашествие иноплеменников со штыками и пушками угрожает тому, что признается народом за необходимое и святое? Бывают беды и от других причин. Вспомните слепую любовь к новизне, тупое презрение к обычаю и привычке, самоуверенность полупросвещения, всецело верующего в безошибочность последней вычитанной теории, наконец легион невинных, благонамеренных поборников самодержавных притязаний рассудка на исправление жизни. А чего не выдумает рассудок! Сегодня, например, кого-то озарила мысль, что жителям

сел подобает быть хлебопашцами и что только в городах может существовать промышленность[1]. Так действительно было в Германии, так должно быть и везде. Правда, что у нас на Севере, в течение полугода, земледельческие занятия поневоле прекращаются, и поселяне по необходимости должны обращаться к торговле и промыслам; правда также, что есть у нас целые губернии, для которых хлебопашество составляет лишь второстепенное подспорье, и что именно там встречаются богатейшие села, где в каждой избе заведена фабрика; но что до этого! Обычай не указ *науке*. *Наука* требует городов; подавайте нам города, мануфактуры, фабрики; если на то пойдет, мы пожалуй за один раз сотню богатых селений произведем в городской чин, то есть мы навалим на них многосложный штат, с думами, магистратами, цехами, управными уроками, и под бременем этого штата исхудает некогда цветущее, полное жизни село и выродится в чахлый город — но все же город! А что если завтра другому книжнику почудится, что нам совсем не нужны ни фабрики, ни мануфактуры, что мы исключительно земледельцы, что наше дело пахать, пасти овец и топить сало, а все остальное мы должны получать от других? Бедная земля! Какой бесконечный ряд операций и опытов готовится для нее впереди, сколько ломки, противоречий, сколько ударов по самым чувствительным жилам, сколько даром погубленного труда, сколько напрасного насилия! Что же предохранит ее от всех этих бед, едва ли чем уступающих нашествию 20 языков или московской волоките, если не отпор, вполне разумный, хотя и бессознательный, именно того сословия, которое, обладая безошибочностью духовного инстинкта, хранит в себе цельность народной стихии?

Но этого-то именно и не вмещает *школа*: здесь-то и обрывается ее книжная мудрость. Разумность, не облеченная в затверженные формы логического сознания, для нее не существует; устойчивость факта, право жизни перед истязующим ее рассудком, кажется ей оскорблением величества науки и раздражительных ее служителей. Особенность этого *школьного* воззрения на отношение живого быта к отвлеченной мысли, противопоставляющей существующему факту отвлеченную возможность, никогда еще не

[1] См. разбираемую статью, стр. 463, 464 и 465.

выражалась так ясно, как в следующих строках из той же статьи ученого профессора об отношении Петровской реформы к древней Руси: «Существует странное мнение, что так называемый Петровский переворот совершен насильственно, в том смысле, что противники его выставляли ему разумное сопротивление. Этого не было и быть не могло (?); известий об этом нет нигде (?). Человек, который не хотел переменить старого покроя своего платья и сбрить бороды, не рассуждал так: «неразумно менять свое, приспособленное к климату, на чужое; не может произойти отсюда никакой пользы; одежда должна служить внешним выражением народности» и т.п. Он не хотел изменить покроя одежды и сбрить бороду в силу бессознательного подчинения ведущемуся из старины обычаю, нарушить который он считал грехом. *Точно так же* и приверженцы нового брили бороды и надевали немецкое платье, *бессознательно* увлекаясь стремлением к новому, *бессознательно* подчиняясь силе нового начала, под влияние которого вступал тогда народ русский. Приверженцы нового не рассуждали так: «правда, что одежда должна служить внешним выражением народности; но у нас на первом плане вопрос: к семье каких народов должен принадлежать народ русский? Он должен принадлежать к семье народов европейско-христианских, а покрой одежды его есть азиатский (?); следовательно, должен быть изменен; и притом, согласие всех европейских народов ознаменовать свое единство одним покроем платья есть такое прекрасное явление, что мы, русские, *не имеем права* не подражать им в этом».

Мы никак не можем допустить, чтобы Петровский переворот (называемый этим именем совершенно правильно) решительно не встретил ни в ком разумного и отчетливо выраженного сопротивления; со временем, мы надеемся, представлены будут отзывы современников, доказывающие, что многие знали, за что и почему они стояли; этих отзывов, правда, немного; они заглушены официальными панегириками, да к тому же — надеемся, что ученый профессор с этим согласится — время было не совсем благоприятно для ученых диспутов. Но оставим этот пункт до времени. Положим, что переворот в формах общежития совершился так точно, как полагает автор. Одни бессозна-

тельно и слепо держались того, что было, отстаивали факт, другие бессознательно и слепо восставали на факт и вводили новое, небывалое, неиспытанное. Неужели обе стороны были одинаково правы или одинаково неправы? Неужели не видит ученый профессор, что существующее исстари, укоренившееся, всеми принятое, много значит *само по себе*, совершенно независимо от доказательств, которыми оно может быть подкреплено, и что обязанность предъявить доказательство негодности того, что есть, лежит на том, кто истязует? Господин А. спокойно живет в своем доме; господин Б. предъявляет на него иск и домогается, чтобы этот дом был передан ему. Потребуются ли доказательства от г. А., что он ничего не должен, или от г. Б., что г. А. действительно его должник? Если ни тот ни другой доказательств не представят, то как поступит судья? Положит ли он такое решение: хотя господин Б. ничем не оправдал своей претензии и совершенно голословно добивается чужой собственности, но и г. А не мог доказать, что он ничего не должен господину Б., и так как ни тот, ни другой права своего доказать не мог, то признать обоих неправыми, а спор между ними пусть решит сила? Как в настоящем примере, так и в уголовном деле, когда является обвинитель и обвиненный, для каждого очевидно, каким образом поступит *честный* следователь и *честный* судья, а до бесчестного нам дела нет. Обязанность доказать иск или обвинение возлагается всегда на истца или обвинителя, ответчик же только обороняется, и, в случае дознанной бездоказательности жалобы, податель ее подлежит ответственности. Это уважение к существующему и неуличенному в противозаконности факту заключает в себе самую существенную и драгоценную гарантию прочности прав, как личных, так и общественных, и крепости народного быта.

Ученый историк XIX века уверяет нас, что отрицательная школа, к которой он окончательно себя приурочил своею последнею статьею, наследовала прямо от Шлецера умение *честно* обходиться с источниками; от души желаем ей не только сохранить это драгоценное наследство, но еще приумножить его приобретением умения *честно* обходиться с обычаем, с преданием, с жизнью: жизнь поучительна не менее исписанной бумаги и заслуживает еще большего уважения.

КАК ОТНОСИТСЯ К НАМ РИМСКАЯ ЦЕРКОВЬ?

В домашнем быту хуже всего отношения невыясненные, клонящиеся к разрыву, но по наружности сохраняющие вид доверия и дружбы. Такие же отношения, по временам, устанавливаются между целыми обществами, церковными и государственными. В основе их обыкновенно лежит, с одной стороны, затаенное, но совершенно сознательное недоброжелательство, выжидающее благоприятной минуты и, до тех пор, принимающее вид заискивающей предупредительности; с другой, недостаток решимости сорвать маску и вызвать на объяснение. Отношения такого рода не только непрочны, они даже не совсем честны и, разумеется, всегда обращаются в ущерб невинному, то есть тому, кому таить про себя нечего, кто смотрит с недоумением в глаза другому, выжидая, что будет, и спрашивает самого себя: верить или не верить? Открытая борьба гораздо лучше, и потому, когда сами обстоятельства срывают маску и обличают ложь, непростительно бы было сокрушаться.

Тому назад лет пятнадцать или двадцать, прежде чем латинская пропаганда сосредоточила свои силы на славянских племенах, медленно выбивающихся из-под турецкого ига, будущность России сильно занимала римско-католическое духовенство. Земля обширная, непочатая, почти что нетронутая латинством, земля, не имевшая случая узнать его насквозь, как Западная Европа, и потому безоружная против его приемов; нечего сказать — добыча была завидная и довольно крупная. Забрать бы ее в свои руки, и там, вдали от обличительных воспоминаний, связанных с каждым уголком Европы, начать бы сызнова нечто вроде средневековой истории или хоть бы даже только привить к свежим племенам все те страсти, чувства и увлечения, которых уж никаким огнивом не высечешь от старых, перегоревших, все это переживших сердец. В самом деле, какой будущности могла ожидать для себя латинская церковь в Западной Европе? Англия была утрачена давно и безвозвратно; три

четверти Германии тоже. Франция? — Да разве Франция во что-нибудь верит, кроме как в самою себя? Франция давно покончила с религиею, она уж даже перестала кощунствовать, даже не отрицает Бога, а просто забыла про него. Правда, по счастливому и глубокому выражению гр. Местра[1] (который, произнося эти слова, сам не понимал, что он изрекал смертный приговор латинству), французы нашли средство остаться католиками, перестав быть христианами; но ведь от этого церкви было не легче. Точно, они остались католиками, иными словами, они сохранили притязание на *вселенскость*; но ведь они отнесли его к себе самим, к своему языку, к своей литературе, к своим учреждениям, к формам народного своего общежития. Затем — Испания и Португалия; те действительно, не забывали латинства и оставались ему верны; да зато их самих забывала и мало-помалу обходила история. Наконец Италия! Но об Италии лучше было и не думать. Ведь это была *своя*, ближайшая соседка, с которою церковь издавна обращалась запросто: Римская курия показывалась перед нею не в праздничном, парадном облачении, а в домашнем, будничном, не очень привлекательном наряде. При таком тесном сожительстве все грязные захолустья, весь сор и хлам, вся подноготная латинства, Италиею высмотрены были насквозь, а от слишком близкого с ним знакомства — могло ли оно остаться в выигрыше?

Положение его у себя дома было незавидно. Оно пробовало обновиться и приспособиться к современности, вмешавшись в политические вопросы и прицепившись к партиям, попеременно властвовавшим. Отслужив правдою и неправдою службу абсолютизму, латинство вздумало полиберальничать. Мы, дескать, всегда обожали свободу и так только, по каким-то странным недоразумениям, прослыли заклятыми врагами всевозможных ее проявлений. Да, мы любим ее больше вас всех, нам мало ваших либеральных учреждений, а подавай нам разом все: и поголовную подачу голосов, и право учить всему, что только взбредет на ум. Да, если на то пошло, мы демократы, даже социалисты. Вот что! Мы готовы кадить ее разгулявшемуся величеству самодержавной парижской черни, и действительно кадили в 1848 году. Но все это шло не впрок. Заискивание латинского духовенства или, говоря современным русским языком, его *авансы* всеми принимались сухо и холодно. Что делать? Видно от *своих* ждать было

---

[1] Le monde sera sauvé quand les Anglais deviendront catholiques et quand les Francais, qui sont catholiques, redeviendront chrétiens.

нечего (слишком уж многое пришлось бы им перезабыть), и потому естественно, что подвернулась мысль, притом же вовсе не новая, а очень и очень старая, мысль, периодически оживающая, поискать на стороне людей новых.

И взялись за русских. Пощупали одного, другого... ничего! Русский в езде оказался хорош. (Большею частью, за границею, все такие попадались). В своей вере невежда: когда-то вытвердил наизусть краткий катехизис и дальше не пошел, да и тот перезабыл. Уставов и преданий своей церкви не соблюдает, живет в ней, как чужой, и потому не любит, да и не может любить ее. С народною средою, из которой вышел, ничем не связан, кроме наследованного от дедов русского имени, которое ему не к лицу, да еще доходов, ежегодно в его пользу собираемых с православных мужиков. Заняться им, польстить ему — он растает и сделается рыхл, как тесто и мягок, как воск. Словом, человек знакомый! Нетрудно было чем угодно наполнить эти пустые сосуды. Передался один, другой, третий, — да, может быть, еще какое-нибудь одинокое, разбитое, истерзанное сомнением или горем сердце предпочло духовное рабство исканию истины по тернистому пути и заживо себя схоронило в стенах какой-нибудь Бенедиктинской обители.

Эти неожиданно легкие успехи возбудили надежды: недаром говорят, что утопающий хватается за соломинку. Латинское духовенство стало внимательнее вглядываться в Россию и придумывать план кампании. Как же взяться за дело, с чего начать, с какой стороны повести атаку? Решили вот что: «Русские с латинством соприкасались только в лице Польши. Польша под знаменем Римской церкви когда-то завоевывала Россию и чуть ведь было не завоевала. (Эх, время-то было! Ну, да что об этом, его не воротишь!) Русские, отбиваясь от поляков, возненавидели их и заодно возненавидели латинство. Вот главное препятствие к обращению русских. Нужно бы их разуверить, нужно бы их убедить, что «Польша сама по себе, а Римская церковь сама по себе». Разумеется, задача состояла не в том, чтобы обратить всю Россию или всех русских, а в том, чтобы склонить правительство русское хотя бы к союзу или только к сближению, а там что Бог даст. Не мешает, конечно, поодиночке ловить и русских, но главное — задобрить правительство. Ведь земля безгласна, конституции нет, как в других странах; нигде, ни в чем не высказано, чего не может сделать правительство; следовательно, оно может сделать все. Так аргументировали мудрые вожаки латинства и взялись за дело. Просачивалась ли эта мысль в диплома-

тических сношениях наших с Римским двором, этого, разумеется, мы не знаем. Не можем и предполагать, чтоб кто-нибудь и когда-нибудь решился отнестись с ней прямо к лицу правительства; но она существовала и была *задана* по крайней мере некоторым органом клерикальной партии как тема, которая разрабатывалась в журнальных статьях, брошюрах, речах и в частных беседах с русскими — на это есть доказательства.

«Мы не за поляков. Сохрани Бог! Напротив, мы к ним относимся строже, чем кто-либо. Мы не можем им простить одного: зачем они вас разлучили с нами? Зачем связали свое народное государственное дело с высоким и святым делом церкви? Зачем претворили мирное обращение, которое мы задумывали, в завоевание и насилие? Прежде чем они впутались в дело, мы дружелюбно с вами сносились. Ведь вы еще долго оставались в общении с нами после отпадения Восточной церкви; вы не скоро последовали примеру греков. Право, так! Все Польша, одна эта несчастная Польша, стала и вам, и нам поперек дороги. Бог с нею, с Польшею! Теперь она вас озабочивает, и собственно латинство-то ее и составляет ту присущую ей силу, которая с вами борется. Так подадимте же друг другу руки, и тогда вам нечего опасаться Польши. Мало того, мы это говорим по секрету: с вами заодно мы так ублажим ее, что не будет об ней и помину». Таков был приступ к дальнейшему. Это была своего рода captatio benevolentiae, придуманная ad usum Russorum.

При строгой критике, можно бы было, разумеется, на все это построение кое-что возразить: между прочим, во-первых, что мы вовсе не ненавидим поляков; во-вторых, что латинства мы чуждаемся всеми нашими помыслами и чувствами совсем не потому, что поляки когда-то осаждали Псков и взяли Москву, а потому, что дух латинства противен нашей вере, нашим убеждениям и всему строю нашей духовной жизни; наконец, в-третьих, что русская земля признает своим государственным представителем самодержца не потому, чтобы она ничего не мыслила, не желала, не любила и чтобы все на свете было ей все равно, а потому, что ее государственный идеал заключает в себе представление власти, свободно вдохновляемой народною жизнью. Но всего этого служители латинства не знали и не могли знать.

Как бы то ни было, елейные их речи, обращенные к нам, по крайней мере озадачивали. Чего они хотят, в самом деле? Верить им или не верить? Эти вопросы естественно возни-

кали, и нельзя же было разрешать их только на основании справок из прошлых веков. Ведь время тоже много значит и делает свое дело независимо от воли людской.

Действительно, время свое дело делает, и прежде всего оно обличает всякую ложь и неправду. Эту услугу оно и нам оказало. Из недавно прошедшего перенеситесь в настоящее.

Сцена совершенно изменилась. Польша волнуется. В костелах распевают что-то не похожее ни на ектеньи, ни на молебны. Дамы, по чьей-то команде, облекаются в траур. В городах слышатся дерзкие речи и встречаются дерзкие взгляды. Нация, о которой еще недавно один из ее поклонников некстати печатно возвестил, что она даст тысячи мучеников и ни одного убийцу, эта нация спешит уличить его во лжи и в каких-нибудь три месяца выставляет из своих рядов столько убийц и отравителей, что на долю ее хватит и за прошедшее, и на будущее. В глазах и с попущения той же нации, величающейся мягкостью своих нравов и рыцарским своим настроением, на улицах оскорбляют женщин, носящих русское имя, режут спящих солдат, а отбивающихся сжигают в наглухо запертых сараях. Давно уже мир не видал ничего подобного.

Бедная нация! Не тогда ты кончилась, когда израненный свалился с лошади и взят был в плен один из лучших твоих сынов; ты теперь кончаешься, и не от чужой, а от своей руки: чужие руки могли тебя изрубить, но ты одна могла запятнать себя...

Посмотрим, однако, что делает духовенство. Оно на виду. Из густого леса пробирается в деревню вооруженная шайка, или (опять-таки, говоря новейшим русским языком) *банда инсургентов*. Впереди всех едет ксендз. Не более как час тому назад, он, может быть, приносил на алтаре бескровную жертву. В одной его руке остался крест, а в другой... что бы вы думали? Уж не Петров ли меч, не символ ли духовный власти? Нет, этот меч, дававший некогда размахи на всю вселенную, давно уж выпал из одряхлевшей руки. Он сдан в арсенал, и, вместо меча, в руке служителя латинской церкви шестиствольный револьвер. Где не берет слово, там возьмет пуля и пробьет насквозь не поддающийся увещанию череп, будь он мужской или женский. Перед судом церкви ведь все равны.

Но зачем же, скажут нам, обобщать обвинения и сваливать на ответственность церкви преступление нескольких извергов? Действительно, не все, далеко не все, — желали бы мы убедиться, что лишь немногие в них причастны; но

дело в том, что участие бывает различно. Вы приберегаете название убийцы для того, кто спустил курок; а как вы назовете того, кто разрешил убийство, того, кто попустил его, наконец того, кто отворачивает глаза от убийства и притворяется, что не видит его?

В самом деле, что делают лучшие люди? Что делает высшее духовенство и как относится оно к действиям своих подначальных? Вот что бы мы желали узнать; но, к удивлению, об этом-то мы ничего и не слышим. Никто, однако, не обвинит латинского духовенства в недостатке чуткости и не заподозрит его организации в отсутствии дисциплины. Мы знаем, что на всякое событие, даже на мелочное движение, в чем-либо его задевающее, оно немедленно отзывается ясно и внятно. Знаем, что слово его передается быстро, сверху донизу, по всем ступеням иерархии, и слово это раздается не даром, а исполняется в точности. Что ж значит в настоящем случае это упорное молчание? Ведь, кажется, есть в Варшаве архиепископ и местный представитель латинства. Недавно еще мы слышали, он занимал совет какими-то мерами об ограждении самостоятельности и свободы лиц. Сказал ли он хоть слово о том, что обращать богослужение в орудие для возбуждения политической страсти значит оскорблять и позорить святыню? Напомнил ли он, что своды церквей должны оглашаться словами любви и мира, а не рифмованными памфлетами и диким призывом к насилию? Подумал ли он о том, чтобы оградить хоть жизнь своей паствы от необузданного рвения подвластных ему пастырей? Неужели он ничего не видит и не замечает? Или в его глазах все, что творят теперь в Польше его разгулявшиеся ксендзы, не более как невинные шалости ad majorem gloriam Dei et sanctae Apostolicae sedis?

Но поднимитесь выше. Что желает глава латинства? Осажденный своими подданными в стенах своей столицы, из-за тройной ограды французских штыков, он перемигивается издали с какими-то темными людьми, тоже посвоему, не хуже польских ксендзов, служащими латинству в лесах Неаполитанского королевства, и в то же время, со вздохом обращая свой взор на Север, он умильно просит, чтобы заступились добрые люди *за угнетенную* в пределах России Римскую Церковь...

Итак, отношения выяснились. Настоящее бросило свет на прошедшее, теперь видит всякий, чего мы можем ожидать от латинства. Пусть же оно высказывается: мы будем прислушиваться и мотать себе на ус.

ПО ПОВОДУ МНЕНИЯ «РУССКОГО ВЕСТНИКА» О ЗАНЯТИЯХ ФИЛОСОФИЕЮ, О НАРОДНЫХ НАЧАЛАХ И ОБ ОТНОШЕНИИ ИХ К ЦИВИЛИЗАЦИИ.

Заметка «Русского Вестника» о статье «Роковой вопрос», напечатанная в майской книжке, должна была обратить на себя внимание по многим причинам и совершенно независимо от обстоятельства, ее вызвавшего. В ней, едва ли не в первый раз, так определительно выразились отношения этого журнала к нашей публике и взгляд его на некоторые общие вопросы, которые он до сих пор осторожно обходил.

Поводом, как известно, послужила статья[1], которой мы не беремся ни разбирать, ни опровергать, ни оправдывать. Она возбудила в нашей публике негодование, доселе небывалое, и «Русский Вестник» поспешил принять это новое заявление общественного мнения под свое покровительство...

Все, говорившие до сих пор о русской цивилизации по отношению к западной, различали, во-первых, степень развитости цивилизации, ее возраст — от ее содержания, определяющего ее достоинство; во-вторых, различали цивилизацию наносную, заемную, от цивилизации как органического и своеобразного продукта народной жизни.

Едва ли нужно доказывать важность этих различений. Когда, после вознесения Сына Божьего, малое стадо Апостолов оставалось на земле представителем нового просветительного начала, долженствовавшего обновить человечество, — христианская цивилизация, не имевшая еще ни выработанной догматики, ни полного устройства церковного, без всякого сомнения, была менее развита, чем юда-

---

[1] Статья г. Страхова «Роковой вопрос (заметка по поводу польского вопроса),» с подписью «Русский», была помещена в Апрельской книжке 1863 г. журнала «Время», который подвергся за нее запрещению. — *Прим. изд.*

изм. Когда германские племена ворвались в пределы Римской империи, они были в отношении к римлянам в полной силе варварами; но именно потому-то и зачалась от них новая историческая эра, что своеобразность народной жизни не подчинилась высшему развитию иной цивилизации, а сохранила веру в свои инстинкты, хотя в то время наука не имела для них ни формул, ни оправданий. Всякое творчество, личное и народное, всякое движение вперед предполагает непременно веру в силы, еще не проявленные, именно *веру*, то есть живое извещение чаемого, способность предчувствовать будущий факт в тех внутренних побуждениях, которые должны в нем выразиться. Поэтому, когда русские цивилизованные люди, с самодовольной улыбкой искушенной мудрости, говорят: «Да где же эти пресловутые народные начала, покажите их, дайте ощупать и взвесить, тогда и мы охотно им поверим», — они этим заявляют только свою неспособность к участию в народном творчестве и добровольно, как бы выписываясь из среды своего народа, становятся к нему в отношения сторонних зрителей. Те также не откажутся от признания, когда все будет высказано, проявлено и доказано.

Различение цивилизации заемной и наносной от самородной также вполне основательно. Типическое выражение первой мы видим теперь в лице молодого поколения турок, довершивших свое воспитание в Париже, — молодой Турции, исповедующей по-прежнему исламизм или не исповедующей никакой веры, болтающей на трех европейских языках, усвоившей себе все, что можно *перенять*, глубоко презирающей свою родину и совершенно неспособной принести ей какую бы то ни было пользу. Конечно, в статье, на которую ополчился «Вестник», действительно не было выяснено понятие цивилизации вообще, одно из самых неопределенных и сбивчивых; даже не было указано на понятия более тесные, из которых оно слагается. Следовало оговорить, во-первых, что под словом цивилизация подразумевается не одно накопление сознанных фактов, не одно обогащение человеческого опыта и не одно усовершенствование внешних условий жизни, ибо все это всегда и везде перенимается и заимствуется; во-вторых, что большая или меньшая плодотворность и живучесть начала, правила или учреждения не зависит исключительно от внешних условий, сопровождавших его принятие; что, осуждая в народной цивилизации *заемное*, мы разумеем

не все то, что прежде явилось у других народов и от них заимствовано, а только то, что сохранило характер заемности, характер чужого, что не было и не могло быть усвоено народным организмом, не претворилось в его плоть и кровь, потому ли, что это заемное представляло собою не более, как вывод из данных, не перенесенных в жизнь, или что оно по существу своему было противно организму, к которому прививалось. Но дело в том, что и «Русский Вестник» этого всего не выяснил. Мы узнаем, что г. Страхов «причисляет себя к последователям Гегелевой философии, *давно умершей, похороненной и всеми забытой* (?)». Это приводит редакцию в негодование: «Не печальное ли это явление! — восклицает она. — Люди занимаются сами не зная чем, сами не зная зачем. Бог знает каким образом, вдруг, возникают у нас разные направления, учения, школы, партии. Какие действительные причины могли бы возбудить у нас в человеке потребность не вымышленную, а серьезную, заниматься гегелевскою философиею, и что значат эти занятия, ничем не вызываемые, ничем не поддерживаемые, ни к чему не клонящиеся, ни к чему не ведущие? С какими преданиями они связываются, к чему они примыкают, на чем стоят? И действительно ли развился у нас так широко философский интерес, что у нас могут являться специалисты по разным немецким системам? Какой смысл представляет из себя русский человек, становящийся последователем системы, выхваченной из целого ряда немецких систем, и отдельно не имеющей никакого значения ни у себя дома, ни для постороннего наблюдателя?» Если бы мы не сами прочли эти строки, а кто-нибудь сказал бы нам, что они нашли место в журнале, выходящем под редакциею бывшего профессора Московского университета, преподававшего психологию и при постоянном сотрудничестве другого профессора-филолога, мы приняли бы этот слух за пошлую клевету. В самом деле, почему же именно *у нас* никакая действительная причина не может возбудить в ком бы то ни было искренней потребности заняться философиею вообще и гегелевскою в особенности? Мы думали до сих пор, что эта потребность довольно общая, сродная человеку вообще. Начало философии — в акте самосознания, в различении *я* от *не я*; отсюда — потребность постигнуть закон мышления и воли, отношение их к объективному миру, отношение свободы к необходимости, понятия к явлению. Философия началась

вместе с человеком и в развитии своем предшествовала обособлению других сфер знания в самостоятельные науки. В том-то и заключается грубейшая ошибка новейших преобразователей нашей системы воспитания, что они воображают себе, вопреки опыту всех веков и народов, будто бы вопрос о происхождении грома, молнии и паров ближе к человеку, раньше в нем возникает, чем вопросы о разуме и о совести. Отчего же нам, русским, неприлично, не приходится заниматься философиею, то есть останавливаться на тех коренных задачах, разрешением которых обусловливается весь строй человеческих понятий? Кажется, что, не выходя даже из области совершившихся фактов, присматриваясь к внешнему ходу нашего просвещения, которое «Русский Вестник» так заботливо прикрывает своим могучим крылом (как будто бы кто-нибудь намеревался растерзать его), нетрудно бы было убедиться, что, за исключением Германии, может быть, нигде в Европе философия не встречала такого сочувствия и не имела такого значительного влияния на образование вообще, как именно у нас, в наших университетах и академиях. В этом отношении мы не только не отстали от Франции и Англии, а опередили их. Это что-нибудь да значит. Начиная с родоначальника науки в России, начиная с Ломоносова, мы не переставали никогда относиться к философии с живым участием. Нужно ли напоминать «Русскому Вестнику» о том времени, когда профессор Павлов и некоторые из его товарищей увлекали своих слушателей, указывая им на новые горизонты мысли, открытые Шеллингом, и о позднейшем, нам всем более памятном времени, когда другое поколение профессоров внесло в университет новый взгляд, осмысленный философиею Гегеля? Целые курсы, так сказать, заражались ею, именно заражались, то есть подчинялись ее влиянию, принимали на веру ее выводы, не подвергая строгой критике основных ее начал. Один из даровитейших ее противников, покойный Киреевский, который действительно глубоко изучил ее, не без основания называл тогдашних молодых гегельянцев людьми, давшими себе слово не читать самого Гегеля, а довольствоваться тем, что об нем писалось или говорилось. Нашелся, однако, человек, который, как заявляет «Русский Вестник», специально изучил философию Гегеля и не бросил ее, когда прошла на нее мода, и на него-то именно, к удивлению, и обрушился гнев редакции. «Русский Вест-

ник» относится с каким-то особенным пренебрежением к нашим философским школам и партиям, потому, по-видимому, что их возникновение и смена одних другими представляются ему явлениями совершенно случайными, не имеющими у нас корня. Мы не ожидали этого именно от «Русского Вестника». Преемство философских систем зависит не от внешних, исторических условий, а выражает собою последовательное движение человеческой мысли, обыкновенно переходящей от одного одностороннего определения к другому, противоположному, и потом стремящейся примирить обе крайности. Правда, что это развитие совершалось не у нас, а в Германии, что в этом выражалась особенная, прирожденная германскому духу сила, участие германской народности в развитии общечеловеческой науки, и что преемство философских понятий у нас, в России, было только отражением этого развития; но что ж из этого следует? Разве не то же самое мы видим и в ходе других наук; разве, например, в области политической экономии, находящейся в гораздо теснейшей связи с местными, бытовыми условиями, смена протекционизма системою фритредеров у нас, в России, не была точно таким же случайным явлением, которого разгадка не в нашей жизни, а в экономическом развитии Англии? Да и давно ли «Русский Вестник» начал так строго относиться в области науки ко всему заемному, не обусловленному народною жизнью и не имеющему в ней корня? Противополагая значение философии в Германии ее значению в России, допуская ее законность и необходимость там и отрицая даже потребность в ней у нас, не склонился ли он с разумным жаром новообращенного к мнению об участии народности в развитии науки? Мы было это подумали; но в той же статье мы прочли, «что все друг у друга заимствуют, все друг у друга учатся, что кто бы ни помог нам выучиться — это все равно» и т.д. На чем же, наконец, остановиться и чему верить?

По мнению «Русского Вестника», последователь не одной только гегелевской философии, но какой бы то ни было философской системы представляет собою в России какое-то безобразное, дикое явление; но, хотя бы даже приговор этот относился к одним гегельянцам, он был бы одинаково легкомыслен. Система Гегеля, говорят нам, «давно умерла, похоронена и всеми забыта». Подумаешь, что дело идет о каких-нибудь брошках или наколках. Да не-

ужели в самом деле, и в области отвлеченного мышления отступление от моды так же непростительно, как и в нарядах, и точно ли система, довольно долго направлявшая, за немногими исключениями, развитие человеческой мысли, могла умереть бесследно, не оставив по себе никакого наследства и так-таки просто исчезнуть из человеческой памяти? Гегеля теперь читают немногие, это правда; но можно ли сказать то же именно у нас о его последователях крайней левой стороны, с Фейербахом и Максом Штирнером включительно? Если мы вникнем в происхождение школы материалистов, которой, к несчастью, нельзя еще отнести к числу умерших и отпетых, не обнаружится ли нам тесная ее зависимость именно от системы гегелевской? Обыкновенно возрождение материализма во второй половине XIX века объясняют громадными завоеваниями и открытиями естественных наук; но в этом только *повод*, а не *логическое оправдание*. Успехи естественных наук могли внушить особенно высокое понятие о приемах, ими употребляемых, переходящее в какое-то пренебрежение к другим способам познавания, так сказать — приучить к безусловной вере в безошибочность зрения, осязания, слуха и выводов, основанных на данных, этими путями приводимых в сознание. Но, повторяем, этим только обусловливалось субъективное предрасположение к материализму, подготовлялась для него восприимчивая почва. Сам же по себе, как учение, материализм вовсе не вытекает из естественных наук. Физиология, химия, физика говорят нам, каждая в своей области: вот что мы высмотрели, взвесили, ощупали, измерили и разложили. А материализм прибавляет: и, кроме этого, ничего нет; все остальное (для чего, однако, на человеческом языке существуют слова) не существует вовсе. Очевидно, что естественные науки отнюдь не причастны в этом выводе. Он объясняется иным. Оторвавшись от учения о свободно творящем духе, Гегель по-своему идентифицировал знание с бытием, признав только то бытие действительным, которое оказывалось разумным, то есть оправдывалось как проявление моментов духа, по закону логической необходимости стремящегося к полноте самосознания. Но этим путем можно было вывести и оправдать только *возможность* или *необходимость*, а не самое бытие явления. От мира явлений, с которым он не совладал, Гегель думал отделаться, окрестив его презрительным названием случайности, и таким образом весь

этот мир, не уложившись в его системе, так сказать, выпал из нее. Понятно после этого, что по общему закону логического возмездия, материализм взялся за обиженного, заступился за него и, не выходя из круга понятий гегелевской философии, нашел оправдание самосущности материи в том же законе необходимости, только не логической, а вещественной. Мы знаем наперед, что все это, в глазах многих, пустые отвлеченности, бесплодная игра фантазии, набор слов и т.д.; но такое генеральское пренебрежение к усилиям мысли, вне области дипломатических нот и финансовых комбинаций, даже не представляет ручательств за сильное развитие практического смысла. А между тем не этим ли модным пренебрежением объясняется отчасти одно из самых прискорбных явлений нашей современности, а именно, что направление мысли и образование молодых учащихся поколений ускользнуло из рук присяжных служителей науки и в их глазах было подхвачено другими? Редактор «Русского Вестника» (мы обращаем его к нашим общим воспоминаниям) согласится, что в прежнее время было не так.

Занятия философиею, говорят еще, у нас *ни к чему не ведут*; но вопрос в том, кто к чему идет? Конечно, нет надобности изучать Гегеля, чтобы иметь право голоса в Дворянском Собрании, попасть в предводители или быть избранным в Английский клуб. Да ведь есть же и у нас и всегда водились люди и с другими потребностями. К тому же, скажите на милость, к чему, например, ведет, чем вызывается у нас изучение филологии, санскритского или латинского языка? Не правы ли будут те, которые прямо заявляют, что у нас это все роскошь и излишество, что пора бросить за борт, вместе с логикою, и греческий синтаксис, и вместо этого налечь на технологию, механику и обществоведение; по крайней мере тут очевидно, к чему ведут приобретаемые познания: они научат строить железные дороги, мосты, составлять краски, обороняться от придирок станового пристава и т.д. «Современная Летопись» в ряде статей, которых очень серьезное содержание, может быть, укрылось от читателей под остроумною формою, в которую они облечены, восстала против этой системы умственного холощения, а «Русский Вестник» этой системе вторит по поводу философии!

Досталось г. Страхову за Гегеля; но за ним открылся и другой, не менее тяжелый грех. Оказалось, что он еще

вдобавок славянофил. Послушайте: «С гегелевскою философиею у г. Страхова соединилось еще какое-то особого рода славянофильство, состоящее в искании каких-то начал народных, ни на что не похожих, нигде не существующих, но долженствующих откуда-то прилететь, в искании какой-то почвы — словом, в повторении того, что так словообильно говорится у нас везде, где только возникает речь о материях важных... Народные начала! Коренные основы! А что такое эти начала? Что такое эти основы? Представляется ли вам, господа, что-нибудь совершенно ясное при этих словах?» Как все это грозно, как надменно, что за недосягаемость самоуверенности и силы! Итак, эти *какие-то* народные начала, *эти звери,* ни на что не похожие, как называет их «Русский Вестник» в той же статье, нигде не существуют и должны откуда-то прилететь. Ну, а если они уж прилетели? Если нам удастся доказать вам, что вы сами, в минуту жизни трудную, прибегли к их помощи и ухватились за них? Припомните весьма недавнее. «Московские Ведомости» несколько времени тому назад пустили в ход мысль о разрешении Польского вопроса совершенным объединением Польши и России в общей политической конституции. Целый ряд статей заканчивался этим облигатным финалом, очень напоминавшим известную Verfassungsfrage, на которой выезжали прусские публицисты лет двадцать тому назад. Общая конституция рекомендовалась, как вернейшее средство, во-первых, удовлетворить Польшу и в то же время нейтрализовать ее силу как самостоятельной, народной стихии; во-вторых, — отнять всякий предлог иностранного вмешательства. Против этого были предъявлены следующие возражения: если в настоящее время Польша не может жить спокойно, когда на каждую ее косу приходится десять русских штыков, то кто же поручится, что она смирится, когда на один польский голос будет насчитываться десять голосов русских? Не то же ли это владычество числительности или силы, только выразившееся в другой форме, и потому не будем мы ли вынуждены так же, как и теперь, прибегать беспрестанно к силе штыков, чтобы придать обязательность перевесу голосов? Далее, странно придумывать систему для устранения *предлогов* к иностранному вмешательству, тогда как оно, очевидно, само себе служит *целью*, а за предлогами или поводами никогда дело не станет, как бы ни управлялись Россия и Польша? Наконец, еще страннее, отстаивая не только внешнюю

независимость, но и внутреннюю самобытность России, в то же время и с единственною целью угодить полякам и ублажить Западную Европу, навязывать России форму правления, может быть, вовсе ей несродную, не уяснив себе, даже не упомянув о том, нужна ли для России и желает ли она подобной перемены? Надобно было что-нибудь ответить, и «Русский Вестник» начал с того, что различил понятие о конституции в широком смысле всякого государственного учреждения, выражающего собою сознание народа о значении власти и об отношении его к ней, от понятия о конституции в том теснейшем смысле, в каком его понимает Англия, Франция, Пруссия, Италия и Австрия, — словом, вся Европа, кроме нас. Конституционную форму, в этом последнем смысле, он подверг решительному осуждению в самой ее сущности, как сделку, основанную на пондерации (т.е. взвешивании) властей и на взаимных гарантиях, вызванных взаимным недоверием; словом, он признал несостоятельность ее и внутреннее противоречие, в ней таящееся, отверг ее для России, заявил, что эта форма ей несродна и что наши *особенные*, *народные начала*, как видно, не похожие на западноевропейские, требуют совершенно иного государственного строя. Вот подлинные слова: «Выработалась общая схема политического устройства, которая, под именем *конституции*, считается обязательною для всякого государства, желающего стать с веком наравне. Все европейские государства народились в конституции... Откидывая в сторону все смутные представления, всю ту внешнюю обстановку, которая соединяется с значением этого слова, мы получим в остатке понятие, на котором более или менее сходятся разные люди, как на самом существенном смысле его. Это понятие есть договор, или контракт, между верховною властью страны и народом. В таком договоре или контракте и поклонники, и порицатели так называемого конституционного устройства, готовы видеть главное значение конституционного порядка, хотя до сих пор не находится нотариуса, который мог бы скрепить этот акт, и не оказывается судилища, которое могло бы гарантировать его силу... Теория общественного контракта и договорного начала в организации государств есть одна из фикций, которыми так обильно было прошлое столетие... И в самом деле, не явное ли бессилие в этих попытках основать отношение между верховною властью и народом на договоре

или контракте? Не явная ли ложь в этом искусственном разъединении двух сил, которые в действительности неразрывно соединены между собой? Не явное ли зло в этом организованном недоверии между верховною властью, которая ничего не значит без народа, и народом, который ничего не значит без верховной власти?.. Бессильный предупредить зло, контракт достаточно силен, чтобы коренным образом испортить отношения между верховною властью и народным представительством и сообщить как той, так и другому, не свойственный им характер, развить в них отдельные интересы и себялюбивые инстинкты и поставить их в ложные отношения и т.д.»

Итак, конституционная форма и ее теория, обошедшая кругом всю Западную Европу, эта форма, в которой современная наука видит высшее проявление государственного развития и самый решительный признак политической цивилизации, - *есть явная ложь.* Теперь посмотрим, в чем же заключается правда, по крайней мере правда для нас, русских, и откуда мы ее возьмем? Выписываем опять подлинные слова: «Страна, призванная к великой исторической жизни, Россия, имеет свой *оригинальный тип и свойственный ей ритм развития.* Не одни племенные особенности чисто русского народонаселения России определили этот тип; он есть результат многих условий исторических и географических... Этот общий тип, выработанный долгою, трудовою, до сих пор исключительно ему посвященною историею, способен ко всевозможному усовершенствованию и может в дальнейшем развитии *удовлетворить всем потребностям человеческой жизни и человеческого общества*». Здесь мы не можем не остановиться. Россия имеет оригинальный, ей одной свойственный ритм развития, какой-то тип, призванный к удовлетворению всех потребностей человеческих; а над славянофилами глумятся именно за то, что они стараются выразуметь этот тип и попасть в этот ритм! Но посмотрим далее, как определяется русский государственный тип: «Основная черта этого типа, который выработан Россиею и от которого Россия не может отречься, есть доверие между верховною властью и народом. Россия не может допустить ничего похожего на договор или контракт между монархом и его поданными. Всякий волен сочинять про себя какой угодно проект политического устройства, но всякий, не лишенный здравого смысла, должен понять: что, во-первых, монархическое начало

не только есть коренное начало для России, но есть сама Россия, и, во-вторых, никакое разделение невозможно в России между верховным представителем этого начала и народом. Вот основания, которые должны быть неизбежно приняты и вне которых невозможна никакая политическая комбинация в России... Система доверия, исключающая всякую мысль о договоре между верховною властию и народом, — система, полагающая в основание полное и неразрывное единство между ними, способна к великому и плодотворному развитию. Русь запечатлела всею своею историею верность этому началу: она выдержала самые суровые испытания, она вытерпела Ивана Грозного, с его опричниной и лютыми казнями, она принесла всевозможные жертвы для того, чтобы сохранить нерушимо и утвердить это начало... Отказаться от него, значило бы отказаться от самой себя... Если разного рода конституции, основанные на контракте и представляющие собою организованное недоверие между двумя, в действительности свято и неразрывно соединенными силами, представляют собою фикцию бесплодную, бессильную и часто пагубную, то России может быть свойственно только такое политическое устройство, которое представляло бы в своем основании полное, взаимное доверие между властью и народом». Далее развивается та мысль, что «принцип власти должен быть один и принадлежать безусловно главе государства, что народное представительство не должно быть ничем иным, как правильно организованною силою общественного мнения, то есть правильным заявлением действительных потребностей, интересов и чувствований страны, с другой — надежнейшим проводником закона в народную жизнь; но что представительство это отнюдь не должно быть замышляемо с характером власти, ограничивающей или уравновешивающей верховную власть; что оно не должно иметь ни тени мысли, что оно имеет власть издавать законы или что согласие его необходимо для издания законов; что мнение представителей, хотя бы оно соединило в себе все голоса, должно оставаться не более, как простым мнением, и сколько бы оно ни проходило испытаний, не должно приобретать ни малейшей юридической обязательности, не должно становиться ни полузаконом, ни четвертью закона, ни сотою долей его до решения верховной власти».

На этом мы остановимся. Устраняя вопрос о том, в какой мере верна мысль, высказанная «Русским Вестни-

ком», и ясно ли она выражена, мы спрашиваем: если действительно государственное устройство, выработанное нашею жизнью и высмотренное «Русским Вестником» в присужденных русскому народу инстинктах, заключает в себе особенное политическое начало, противоположное тому, которое осуществилось в Западной Европе и на котором остановилась наука; если это начало указывает на высшие требования и призвано к удовлетворению человечества, то не ясно ли, во-первых, что оно займет место в науке как новая дополнительная глава к ныне господствующей теории государственного права и что, следовательно, народность имеет свое неотъемлемое значение в развитии науки; во-вторых, что «Русскому Вестнику» далеко не так безызвестны эти *какие-то, так называемые,* русские коренные начала, от которых он отбивался? Ведь вот, приспичила необходимость, и вы сами указали на одну из них. К чему же это надменное немогузнайство? Правда, не вы первые обнаружили особенность русского воззрения на государственное устройство; всю эту систему вы заимствовали целиком и почти буквально выписали из статей Константина Аксакова об отношении земли к государству; но ведь вы же ее себе усвоили и повторили от себя, даже не указав на источник. С Богом! Мы искренно этому радуемся, но в то же время позволим себе напомнить о русской пословице, не советующей никому плевать в колодезь; тем паче не следовало бы плевать в него тому, кому довелось накануне почерпнуть из него глоток воды.

Третье обвинение, также направленное против г. Страхова, еще оригинальнее первых двух. Ему ставится в упрек его старание глубже вникнуть в вопрос! «Русский Вестник» восклицает: «Он старался глубже вникнуть в вопрос! Вот в том-то вся и беда. Вместо того, чтобы смешаться с *живыми* (?) людьми, вместо того, чтобы заодно с ними мыслить, чувствовать и действовать, он пустился вникать глубже в вопрос. Он забыл и почву, и народное чувство, и события, происходящие теперь у всех перед глазами, и погрузился в метафизику вопроса». Право не знаешь, что и отвечать на это. Подобные наставления, и именно в этом возмутительном тоне, слышались только в эпоху блаженной памяти крепостного права. Бывало, крепостной бурмистр, не совсем точно исполнивший барский приказ, стоит перед раздраженным помещиком и оправдывается: «Осмелюсь доложить вашей милости: я думал, что так будет лучше».

А барин вскакивал со стула и кричал на него, обращаясь к своему соседу: «Прошу покорно, он *думал*! И он туда же — вздумал думать! А кто тебе велел думать? А? Вот в том-то и беда, что ныне все хотят думать и т.д.» Бурмистр, разумеется, молчал и только вздыхал; но ведь это происходило до 19 Февраля 1861 года. Положим, однако, что благодаря заслуженному авторитету «Русского Вестника», кто-нибудь откажется от прав мыслить своим умом и в меру своих способностей углубляться в вопросы, а поставит себе за правило — заодно с так называемыми живыми людьми мыслить, чувствовать и действовать. Как же он это исполнит? Как отличит живых людей от неживых? Значит ли это вообще ни в чем не отставать от большинства и ни в чем не опережать его? Но ведь и это опасно. Не так давно, на Литве и в Белоруссии, русские люди (конечно, не простой народ и не духовное сословие), не считавшие себя мертвыми, вменяли себе в честь мыслить, чувствовать и действовать *как все*, т.е. как польские дворяне. Недавно также, живые люди сбирались отдать Польше весь Западный край, восстановить ее государственную независимость, и один Карамзин, всю жизнь свою углублявшийся в исторические вопросы, решился против этого возразить, сославшись на прошедшее России и на будущие ее судьбы. Он тоже был выскочкою из круга своих современников. Не правда ли? Наконец, кто поручится, что и теперь у многих людей, также считающих себя живыми, и живыми по преимуществу, не закружится голова даже и на той глубине, до которой спустился «Русский Вестник», рассуждая о конституции и об отношении земли к государству?

«Русский Вестник» объявляет читателям с свойственной ему доктoральностью, что противопоставление России, как особого мира, Западной Европе, как другому миру, и русской цивилизации — западноевропейской есть *фантастическая космогония, порождающая всякую нелепость*. «В действительности есть, во-первых, одна *всеобщая всемирная* цивилизация, которая связывает все народы, которая втягивает, наконец, в свою сферу и Китай, и Японию, и, во-вторых, есть *индивидуальные* цивилизации отдельных исторических народов — цивилизации, в которых выразился труд их жизни и которые составляют капитал каждого народа в особенности. Европейские народы, находясь под условием общей всем и обязательной для всех цивилизации, тем не менее глубоко и существенно разнятся между собою.

Стоит только взять две самые крайние (?) западные страны, чтобы видеть, как в одно и то же время обязательна общая цивилизация и как резко обрисовывается индивидуальная цивилизация Англии и Франции во всем, начиная от религиозных и политических учреждений до мельчайших подробностей быта. Россия точно так же подлежит условиям общей цивилизации, обязательным и для государства русского, и для каждого русского человека в отдельности. Но в то же время русский народ и русское государство обладают свойственными им условиями быта и развития. Вместе с европейскою или, лучше сказать, всемирною системою цивилизации, к которой существенно принадлежит и Россия, возможна и необходима особенная, русская, самостоятельная цивилизация. Но обе эти цивилизации не исключают одна другую; напротив, они живут одна в другой, взаимно друг друга усиливают и образуют неразрывное единство».

Давно и искренно желали мы выразуметь, что именно подразумевается под словом *цивилизация*, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово *просвещение*. По-видимому, оба выражают одно и то же или по крайней мере выражают понятия, до того между собой близкие, что в обыкновенном разговорном и литературном языке мы их даже строго не различаем. Но если мы отбросили одно слово, притом слово коренное русское и, по замечанию Гоголя, не переводимое ни на какой европейский язык, если мы единодушно, не сговариваясь, усвоили себе для того же употребления другое, то надобно предполагать, что это произошло недаром. В истории модных слов, в последовательной смене одних другими почти всегда отражается история общественных понятий. Определения цивилизации мы, конечно, не найдем в выписанном нами отрывке; по крайней мере он даст нам возможность, хоть путем отрицания, уяснить себе, чего обыкновенно не подразумевают под этим словом и каким представлениям оно соответствует. Есть цивилизация общая, всемирная, сближающая народы и для всех обязательная; затем есть еще цивилизация частная, свойственная каждому историческому народу и следовательно, для других не обязательная; но обе эти цивилизации не исключаются взаимно, а напротив, живут одна в другой. В чем выражает себя общая цивилизация — нам не объяснено; по крайней

мере, сказано, что частная выражается, между прочим, в религиозных и политических учреждениях. Из всего этого мы можем вывести следующее заключение: в деле цивилизации главное, существенное, есть общее и обязательное; общему подчиняется частное, как второстепенное и необязательное. Теперь спрашивается: каким образом все это живет одно в другом и как представить себе процесс обязательного усвоения общего, с которым бы гармонировало частное? Например: «Русский вестник» поведал нам, что Европа, за исключением России, признает за идеал государственного устройства осуществление контрактных отношений между власть имущими и подвластными; наоборот, Россия всею своею историею и современным своим бытом отрицает это начало и полагает свой государственный идеал в единстве и в полноте взаимного доверия; вот два понятия, диаметрально противоположные. Они могут относиться между собой или как высшее к низшему, то есть, как степени, или как виды, то есть как равносильные, так сказать, равноправные, одинаково односторонние понятия, подчиняющиеся третьему высшему, обнимающему их в своей полноте. Приняв сперва второе предположение, по-видимому, более сообразное с воззрением «Русского Вестника», мы должны будем отнести оба понятия к области частных, индивидуальных цивилизаций; но тогда где ж мы найдем третье, общее, всемирное и для всех обязательное, которое бы примирило их, не противореча ни тому, ни другому? Возьмем другой пример. Мы видим перед собою церковь православную, латинство и протестантство, со всеми его подразделениями; надобно полагать, по теории «Русского Вестника», что все эти явления религиозного сознания также находят себе место в кругу частных индивидуальных цивилизаций. Спрашиваем опять: где ж явление общей, обязательной цивилизации в той же области религиозного сознания? Как представить себе обязательное усвоение христианства вне православия, латинства и протестантства? Оказывается, что это невозможно. Итак, мы поневоле должны прийти к заключению, что из сферы общей, обязательной, всемирной цивилизации надобно прежде всего исключить религиозные и политические начала, равно как и все то, что выросло и вырастает от этих корней; иными словами — все, что образует людей изнутри, чем обуславливается их нравственный уровень и основной характер их общежития. На такую операцию как-то трудно

решиться, и потому мы сперва испытаем другое предположение. Допустим, что указанные нами понятия относятся между собою, как различные степени сознания, что белый луч христианства сохранился во всей своей полноте в православной церкви, а на Западе, преломившись в национальных призмах латинских и германских понятий, так сказать, окрасился в них и раздробился на два противоположных полюса; западного католичества и протестантства. Прибавим к этому, со слов *Русского* же *Вестника* (но, разумеется, из другого №), что государственное устройство, основанное на контракте, есть ложь, а основанное на взаимном доверии, то есть то, которое осуществилось только в России, призвано к удовлетворению потребностей всего человечества; допустим, пожалуй, — не мы против этого будем спорить; но дело в том, что из этих предположений вытекает много такого, чего «Русский Вестник», кажется, и не подозревает. Вытекает, что начала общей цивилизации, по крайней мере по отношению к религии и государственному строю, хранит в себе Россия, тогда как Западная Европа живет в началах исключительно индивидуальных своих цивилизаций; следовательно, что нет ничего *нелепого* в противопоставлении цивилизации западноевропейской, или католико-протестантской, цивилизации православно-русской; а напротив, непризнание громадной разницы между этими двумя мирами есть признак замечательной близорукости. Вне двух исчерпанных нами предположений мы не усматриваем возможности уяснить себе отношение общей цивилизации к частным. На котором же из них остановиться?.. Но вот что нам приходит теперь на мысль. Может быть, мы совершенно неправильно отнеслись к статье «Русского Вестника», вздумав отыскивать какого-нибудь определенного смысла или продуманного понятия в слове *цивилизация* и в сопровождающих его предикатах? Может быть, «Русский Вестник» и не подразумевает ничего ясного и точного, а употребляет слово *цивилизация* совершенно безотчетно, по примеру так называемых *живых* людей, с которыми он советует думать заодно, ссылаясь не на логическое, строго продуманное, а на житейское понятие , сложившееся из множества разнородных представлений, случайно между собой сцепившихся? Действительно, это едва ли не вероятнее всего.

Русский человек запасается паспортом и отправляется за границу. Едва только он успел ее переехать, как прили-

вают к нему со всех сторон новые впечатления. От железных дорог по разным направлениям тянутся шоссейные, проселочные дороги, деревенские дома, крытые черепицею; нигде ни одного клочка праздной земли: все обработано, возделано и тщательно огорожено; попутчики учтивы и оказывают друг другу всевозможные, мелкие услуги; никто не заденет локтем, не извинившись, никто не протянет ног на чужое место; полиция и должностные лица обворожительно предупредительны; гостиницы не только опрятны, но даже роскошны и изобилуют комфортом; улицы ярко освещены; в каждом городе много открытых музеумов, собраний, библиотек; везде читаются публичные лекции, новейшие изобретения разносятся мгновенно; масса новых сведений приобретается без труда, почти невольно... Очарованный русский человек чувствует потребность поделиться своим восторгом с подсевшим к нему спутником и слышит в ответ: «Monsieur, vous avez bien raison; la voilà cette grande civilisation universelle, qui fait le tour du monde, civilisation des chemins de fer, civilisation obligatoire pour tous, monsieur, civilisation, que nous allons porter en Chine et en Afrique avec nos colonnades et nos verroteries». Русский человек задумывается. Так вот она, цивилизация! И в представлении его, в один миг, проносятся дорожные ухабы, топкие гати, душные лачуги, грязные гостиницы, необтесанные становые приставы и вся та внешняя, знакомая обстановка русской земли. При этом впечатлении он остается и закрепляет его навсегда подсказанным ему словом *цивилизация*! Очевидно, в этой сфере не может быть и места для противопоставления России, как самостоятельной исторической среды, Западной Европе. Здесь Россия не является чем-либо по себе, а определяется только по отсутствию в ней или по низшей степени развития этой, так называемой, общей цивилизации. Но, спрашиваете вы: отчего же русский человек останавливается на первом выводе из внешних впечатлений? Почему бы ему не всмотреться глубже в условия религиозного, политического, общественного и семейного быта западных народов? Может быть, тогда он открыл бы внутренние противоречия и неразрешимые вопросы, которыми подтачивается цельность их внутренней жизни и обуславливаются периодические сотрясения ее основ. Может быть, обратившись к России, он почувствовал бы в ней присутствие других, более широких начал и биение жизни, хотя и не вполне развитой, но здоровой и

крепкой? — Почему? А потому, что русский человек не любит углубляться в вопросы и основательно изучать предмет; потому, что его к этому не приучают; мало того, потому, что на него за это сердятся и советуют ему думать, чувствовать и жить, как так называемые живые люди. И русский человек остается при одном смутном представлении о цивилизации, то есть о какой-то нестройной совокупности всякого рода условий житейского комфорта, накопленных фактических знаний и внешних форм общежития. Кажется, что и «Русский Вестник» другого не подразумевает. Не оттого ли и понадобилось нам слово *цивилизация*, что мы сохранили какое-то бессознательное уважение к слову *просвещение* и что нам становилось как будто совестно употреблять его по мере того, как самое понятие мельчало, грубело и пошлело?

Мы, однако, не теряем надежды на чем-нибудь сойтись с «Русским Вестником» и предлагаем ему следующую сделку. Надеемся, что он примет ее благосклонно ради ее дипломатического характера.

Когда говорится о западном и русском мире, «Русскому Вестнику» чудятся какие-то Омаровские замыслы против библиотек, наук, искусств и музеумов; мы уважаем этот страх, как бы неразумен он ни был, и не будем говорить ни о двух мирах, ни о двух цивилизациях. Вместо этого, мы придумаем какие-нибудь другие термины или просто другие знаки, как X и Z. Но зато, не согласится ли «Русский Вестник» признать, во-первых, что между Россиею, землею, населенною славянским племенем, землею православною, имевшею свою особенную историческую судьбу, и всеми латино-германскими и католико-протестантскими землями существует разница более существенная, более глубокая и резкая, чем та, которая усматривается при сравнении этих земель между собою или с Польшею; во-вторых, что во всем, что обусловливается в жизни началами религиозным, политическим и племенным, Россия должна развиваться самобытно, и хотя бы результаты, к которым она придет, расходились далеко с результатами развития народов западных, однако мы этим нисколько не должны смущаться; в-третьих, наконец, что заимствование должно ограничиваться тою областью, которая относится индифферентно к этим коренным началам, то есть областью фактического знания, внешнего опыта и материальных усовершенствований. Кажется, после статьи о конституции, в

смысле русской истории, нет причины с этим не согласиться, а мы тем охотнее предлагаем эту сделку, что она не требует ни малейшей жертвы, ни даже уступки в прежних наших убеждениях.

«Русский Вестник» отрицает также всякую искренность в сочувствии Западной Европы к Польше и объясняет современное движение в ее пользу одним подкупом журналистики. «Вестник», кажется, мирится с этим явлением очень легко и находит его совершенно естественным. «Кому неизвестно, — спрашивает он, — что там, где печать имеет силу, она, *как и всякая ценная вещь*, становится предметом купли-продажи и найма?» Выходит, что вся продажность мысли и слова есть также одно из проявлений цивилизации, притом, вероятно, общей и для всех обязательной. Что подкупы участвовали в направлении журналистики, это, действительно, не подлежит сомнению; но искать в них единственной причины единодушного возбуждения общественного мнения против России — это так же правдоподобно, так же исторически верно, как придуманное иезуитами объяснение побудительных причин Реформации одним желанием найти предлог к отобранию монастырских имений.

Далее, «Русский Вестник» не хочет и слышать о значении латинства как существенной преграды к примирению поляков с Россиею и наивно уверяет, что разрешение польского вопроса затрудняется единственно безумными притязаниями поляков, забывая при этом, что самые эти притязания только потому и засели так глубоко в умах и сердцах поляков, что вытекли непосредственно из всей исторической роли Польши как передовой дружины латинства в Восточной Европе. Но об этом «Русский Вестник» как будто и не слыхал. Вот до какой степени привычка толковать о вопросах, не давая себе труда углубляться в них, отнимает способность к уразумению самых простых и сподручных явлений.

Затем, «Русский Вестник» успокаивает публику заверением, что «Европа нуждается в нас, что могущественная, крепкая, самостоятельная Россия незаменима в системе целого мира; что Россия есть одна из самых коренных сил Европы; что в числе пяти великих держав, она составляет Европу в теснейшем и собственном смысле и только как великая европейская держава известна она целому миру, *только в таком качестве имеет она значение и силу*». Есть, конечно, в этих словах и доля правды, а между тем все вместе крайне неприятно отдается в русском ухе. *Европа*

нуждается в нас — да, действительно нуждалась, например, Австрия при Елизавете в русской крови и в русских штыках, чтобы спастись от штыков прусских; позднее нуждалась Пруссия в России, чтобы спастись от Наполеона; затем и Англия прибегала к той же помощи против того же врага, задумавшего континентальную систему; наконец, Австрия опять ощутила крайнюю нужду в России, когда венгры наступили ей на горло; сколько услуг, сколько оказанной помощи! Но вот что замечательно и чего бы не следовало забывать: вздумалось, наконец, России сделать что-нибудь для самой себя, а не для других, поступить хоть один раз в духе своей исторической политики, именно в вопросе Восточном, и в тот же день сложилась против нее общеевропейская коалиция. Теперь повторяется то же самое, по поводу вопроса Польского: союзные державы расходятся между собою в точках отправления и в самых существенных своих интересах; но они сходятся в одном — в желании всякого зла России, и это одно поддерживает самый искусственный из всех, когда-либо бывших союзов...

До какой степени знаменитая пятерица и основанное на ней равноправие прочны и незаменимы, трудно сказать; по крайней мере очевидно, что Западная Европа этого мнения не разделяет и очень легко помирилась с мыслью обеспечить за собою перевес — введением в совет первостепенных держав Италии и даже Турции, ослабить наполовину могущество России, разорвав ее историческую связь с Востоком, и передать половину ее могущества той же Турции, Швеции и восстановленной Польше. К чему же обманывать себя? Наконец, неужели в чьих-либо глазах Россия действительно имеет значение и силу *только* как великая европейская держава? Неужели не имеет ни силы, ни значения земля Русская, святая Русь? Если даже, в чем мы не сомневаемся, «Русский Вестник» заявляет не свое понятие о России, а взгляд на нее Европы, то, кажется, следовало бы не усваивать его себе с каким-то непонятным самодовольством, а, напротив, со всею силою отвергнуть это *только* как величайшее оскорбление нашей народности. Вот тут-то, действительно, негодование было бы кстати. Пора же наконец убедиться, что ничто так не извратило нашего народного самосознания и так не повредило нам в мнении добросовестнейших представителей Западной Европы, как это беспрестанное величание нашим внешним могуществом и представление России в виде какого-то колоссального олицетворения вещественных сил. Это тот самый призрак, которым теперешние поляки пугают Европу...

Но довольно. Не охота к полемике вовлекла нас в разбор статьи «Русского Вестника», а желание разъяснить, по возможности, односторонность воззрений, в ней выраженных, на многие существенно важные вопросы. Впрочем, несмотря на коренное наше разномыслие с «Вестником», мы на сей раз прощаемся с ним, вовсе не отказываясь от надежды на скорое сближение. Надежду эту подкрепляет в нас память о прошлом. История «Русского Вестника» распадается на два периода: *до* и *после* открытия Англии. В первом периоде он проповедовал от имени науки, выдавая ее за вполне законченную систему непреложных положений, как бы за свод законов своего рода, и отстаивал право самодержавного ее владычества над народною жизнью, во всех проявлениях последней. Справкою с *наукою* решались в то время все практические вопросы, без дальних соображений с понятиями и потребностями, выработанными жизнью. Так, между прочим, он отнесся к вопросу о нашей сельской, хозяйственной общине. После открытия Англии, этот взгляд существенно изменился к лучшему. Притязания науки стали значительно скромнее; пример англичан внушил уважение к народному быту, к правам жизни, к ее свободе и своеобразности. «Вестник» сделался даже ревностным ее адвокатом и в этом отношении принес общественному делу существенную пользу. Нам кажется, что в настоящую минуту он стоит у преддверия третьего периода, который начнется для него открытием русской земли. По крайней мере статья, в мартовской книжке, о том, «что нам делать с Польшею», может служить ручательством, что эта надежда осуществится.

До тех пор, если это доставляет «Русскому Вестнику» удовольствие, пусть он продолжает издеваться над «этими господами» славянофилами, как он их величает; пусть пишет на них карикатуры: мы первые, когда блеснет в них остроумие или веселость, принесем ему дань заслуженного смеха.

ПРИМЕЧАНИЯ

Литературное наследие Ю.Ф. Самарина обширно и разнообразно. Его составляют философские и богословские сочинения, литературно-критические статьи, политическая публицистика, записки и проекты по крестьянскому вопросу, работы по национальным отношениям в Российской империи. Важное общественно-политическое значение имела переписка Самарина, в которой развивались и уточнялись славянофильские воззрения и которая является исключительно ценным свидетельством духовной эволюции мыслителя.

При жизни лишь немногие самаринские сочинения становились известны широкой читающей публике в России. Одни печатались в таких периодических изданиях, как «Москвитянин», «Русская Беседа» и «День», тираж которых был невелик. Другие работы Самарина, особенно по крестьянскому вопросу, издавались в ограниченном числе экземпляров и предназначались для избранного круга правительственных сановников. Наконец, значительная часть трудов Самарина по национальному вопросу и работы философско-богословского характера были напечатаны им за границей, в Берлине и в Праге, и не дозволялись к распространению в России по цензурным соображениям. Таким образом, русское общество было более знакомо с практической деятельностью Самарина, чем с его сочинениями.

Работа над систематизацией и изданием сочинений Самарина была начата уже после его смерти. В 1877-1911 гг. выходило собрание его сочинений (Ю. Ф. Самарин. Сочинения. Т. 1-10, 12. Москва, 1877-1911. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте примечаний (римская цифра обозначает том, арабская - страницу). Это издание было предпринято на средства семьи Самариных, и при его подготовке использовался богатый семейный архив. Большинство томов было подготовлено к печати Д. Ф. Самариным, братом писателя, после его смерти дело продолжили П. Д. и Ф.Д.Самарины. В подготовке текстов для некоторых томов и комментировании не-

скольких работ участвовали профессор церковной истории, протоиерей А.М.Иванцов-Платонов, Н.П.Чулков, а также Вл.С.Соловьев (см. об этом письмо Вл.Соловьева к А.Ф. Аксаковой от 7 июня 1887 г.: ***Владимир Соловьев в восьмидесятые годы*** (Публикация Д.Соловьева)//Звезда. 1996. №1. С.147). Издание собрания сочинений осталось незаконченным. В текстологическом отношении тома этого издания, выходившие в разное время и под редакцией разных лиц, крайне неравноценны; самаринские работы печатались как по единственным прижизненным изданиям, так и по рукописям. Исправления текста, которые делались издателями, не всегда оговаривались. Особенно досадны пропуски, сделанные при издании самаринских писем.

Несмотря на неполноту и очевидные дефекты, издание 1877-1911 гг. остается до настоящего времени единственным источником изучения наследия Ю.Ф.Самарина: после 1911 г. его труды практически не издавались. Некоторые сочинения Самарина и большая часть его огромного эпистолярного наследия поныне хранятся в архивах и, по сути, не введены в оборот.

Настоящее издание включает в себя избранные философские и философско-публицистические произведения Ю.Ф. Самарина. Тексты печатаются по изданию 1877-1911 гг. В особо оговоренных случаях текст сверен с прижизненными публикациями. Авторская пунктуация сохранена там, где она не противоречит однозначной современной норме. В тексте диссертации воспроизводится непоследовательность оригинала в употреблении прописных и строчных букв, ни в коем случае не носящая оценочного характера и отражающая лишь характерную для изданий того времени корректорскую небрежность. Орфография имен собственных и литературных произведений в тексте не приводится в соответствие с современной. Принятые ныне написания даны в скобках в указателе имен. Орфография и пунктуация приближены к современным, с сохранением особенностей, присущих стилю автора. Подстрочные примечания, кроме особо оговоренных случаев, принадлежат Самарину. Материал расположен в хронологическом порядке.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЕ — «Вестник Европы»
ВИ — «Вопросы Истории»
ОЗ — «Отечественные Записки»
ПСРЛ — «Полное Собрание Русских Летописей»
РБ — «Русское Богатство»
РВ — «Русский Вестник»
ТКДА — «Труды Киевской Духовной Академии»

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ И ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

Сочинение представляет собой диссертацию на степень магистра философского факультета, над которой Самарин работал в 1840-1844 гг. Впервые работа была окончена к маю 1843 г. Эти годы - время становления мировоззрения молодого Самарина, в работе нашли свое отражение и его духовный рост, и сложная идейная эволюция. Самарин вполне осознавал определенную противоречивость своего труда, его как бы переходный характер. Своему другу юности, впоследствии известному публицисту-иезуиту князю И.С.Гагарину он в 1843 г. писал: «Моя диссертация не составляет труда цельного, сразу вылившегося; она носит на себе отпечаток медленного и неправильного развития мысли; она принадлежит к трем или четырем эпохам» (VI, с. VII).

Тема диссертации была задана Самарину Советом университета, но она, разумеется, соответствовала его интересам, его вкусу к историко-богословским и философским рассуждениям. Начиная работу над диссертацией, Самарин находился под сильным влиянием философии Гегеля, труды которого он изучал самостоятельно и с большим увлечением. Его ближайшим другом и единомышленником был Константин Аксаков, в ту пору также убежденный гегельянец. Их переписка той поры служит ценнейшим материалом для истории восприятия идей Гегеля в России. Пожалуй, до зимы 1842 г. влияние К.Аксакова на своего младшего товарища играло решающую роль. Позднее, в 1875 г., Самарин в письме к И.Аксакову дал зрелую оценку философским увлечениям молодости: «Поколение, к которому принадлежал Константин Аксаков и непосредственно за ним следовавшие, не могли не испытать на себе влияние гегелевской системы уже потому, что, как последнее слово немецкого идеализма, она властвовала в Германии долго и самодержавно, как ни одна из предшествовавших ей. Там не подчинился ей один Шопенгауэр, в продолжение всей своей жизни стоявший одиноко, слывший каким-то чудаком и оценен-

ный своими соотечественниками только в последнее время, после его смерти, а у нас Хомяков, убеждения и воззрения которого окончательно сложились прежде, чем Гегелево учение проникло в Россию. Быстрому распространению его у нас содействовало, кроме логической его связи с предшествовавшими учениями, которые также находили у нас свой отголосок, еще одно, внешнее обстоятельство. Группа даровитых, молодых ученых, так удачно набранная графом Уваровым для освежения наших университетов и отправленная им за границу, окончила свое образование, вернулась в Россию и разместилась по разным кафедрам в самую лучшую пору гегелевской школы, до распадения ее на партии, до обнаружения внутренних противоречий, в ней таившихся, когда система великого мыслителя казалась действительно последним словом человеческой мудрости и когда все науки, так сказать, прилаживались к ней и подводили свое содержание под ее формулы...

Совершенно параллельное явление совершилось и у нас. Своеобразные начала, высмотренные нами в исторических памятниках древней России и, наконец, опознанные нами в современной жизни русского народа, встретились с занесенными к нам философскими формулами, и эта встреча разрешилась рядом давно забытых попыток соглашения. Между ними построение русской истории по Гегелеву закону двойного отрицания занимает, по странности своей, далеко не первое место. В то самое время, как Константин Аксаков выводил таким образом и оправдывал явление Петра I, один из близких его друзей трудился над сочинением, в котором доказывалось, что Гегель, так сказать, угадал православную церковь и a priori поставил ее, назвав религию одним из моментов (средним, но не последним) в логическом развитии абсолютного духа, стремящегося к полноте самосознания. Все это, разумеется, не выдерживало критики, было вслед за тем отброшено самими изобретателями как воздушные построения и, как говорят немцы, было побеждено, но побеждено тем самым оружием, которое дала им в руки Гегелева система, побеждено раскрытием внутренних противоречий, высмотренных благодаря все-таки тому, что умственное наше зрение изощрилось, пройдя через его строгую школу.

Не будем же слишком строги к невинным увлечениям давно минувших годов. Говоря языком того времени: и они не лишены были значения, как моменты в развитии нашего общественного самосознания» (письмо от 5 сентября 1875 г., по поводу издания II т. соч. К.С.Аксакова (V, с. XCI — XCII).

Понятно, что «близким другом» К. Аксакова Самарин называл самого себя. Сочинение же, которое он упоминает - некое дополнение к диссертации, следы которого в самаринских

архивах не найдены. Вполне вероятно, что Самарин недалеко продвинулся в этой работе, в московской общественной жизни лавры «полу-гегельянца и полуправославного» достались К.Аксакову.

По мере работы над диссертацией Самарин все яснее сознавал недостаточность (для себя) гегелевских формул, постепенно и поначалу с большой внутренней настороженностью он сближался с представителями московского общества, разделявшими его интерес к русской истории и философско-богословским штудиям. Это был круг Елагиных-Киреевских и Хомякова.

Хомяков, его личность, его учение предопределили, вне всякого сомнения, весь дальнейший жизненный путь и судьбу Юрия Самарина. О том, кем был Хомяков для русского общества, как воспринималось учениками и последователями хомяковское учение, что значил сам жизненный подвиг Хомякова, Самарин рассказал в предисловии к богословским сочинениям Хомякова, изданным им в Праге в 1867 г. и не разрешенным к ввозу в Россию духовной цензурой.

На все недоуменные вопросы , какие в забывчивом русском обществе вызывало имя Хомякова, Самарин отвечал «тремя словами»: «Хомяков жил в Церкви». И пояснял: «Если нас спросят: да разве не все православные живут в Церкви? то мы, не задумываясь, ответим: далеко не все. Мы живем в своей семье, в своем обществе, даже, до известной степени, в современном нам человечестве; живем также, хотя в меньшей степени, в своем народе; в Церкви же мы числимся, а не живем. Мы иногда заглядываем в нее, иногда это бывает нужно; например, под влиянием заботы о какой-нибудь нашей выгоде, положим, хоть о сбережении наших полей от потрав или наших лесов от порубок, мы вспомним, что Церковь учит нуждающихся терпению и запрещает посягать на чужую собственность. Учит - действительно, но ведь не одному этому, а еще и другому, и многому другому. Или, например, в одно прекрасное утро, узнав, что на Руси наплодились нигилисты, мы начинаем бросать в них и сводом законов, и политическою экономиею, и общественным мнением Европы, да уж зараз и религиею, благо она подвернулась, верою; жаль только, что мы вспомнили об ней поздно, с перепугу, и что она нам понадобилась только как камень.

Вообще, можно сказать, что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два или три в год, или как к добрым приятелям, с которыми мы не имеем ничего общего, но у которых, в случае крайности, иногда занимаем деньги. Хомяков вовсе не относился к Церкви, именно

потому, что он в ней жил, и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно, от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил посланного к нему ангела-разрушителя» (VI, 341-342).

Показав, какое глубокое и сильное влияние имел Хомяков на немногих близких ему людей, отметив, что влияние это нисколько не ослабело после его смерти, Самарин объяснял это тем, что его учитель был воплощением «полнейшей свободы в религиозном сознании»: «Он дорожил верою как истиною, а не как удовлетворением для себя, помимо и независимо от ее истинности. Самая мысль, что какая-нибудь подмесь лжи или неправды может так крепко прирасти к истине, что нужно, в интересах истины, щадить эту ложь и неправду, возмущала и оскорбляла его сильнее, чем что-либо, и этот вид бессознательного малодушия, или сознательного фарисейства, он преследовал во всех его проявлениях самою беспощадною иронией. Он имел в себе дерзновение веры. Оттого и случалось, что люди набожные от него открещивались и говорили, что для него нет ничего святого, в то время как озадаченные встречею с ним нигилисты говорили: «Как жаль, что такой человек погряз в Византийстве». - Для людей, безразлично равнодушных к вере, Хомяков был странен и смешон; для людей, оказывающих вере свое высокое покровительство, он был невыносим, он беспокоил их; для людей, сознательно и по-своему добросовестно отвергающих веру, он был живым возражением, перед которым они становились в тупик; наконец, для людей, сохранивших в себе чуткость неповрежденного, религиозного смысла, но запугавшихся в противоречиях и раздвоившихся душою, он был своего рода эмансипатором, он выводил их на простор, на свет Божий, и возвращал им цельность религиозного сознания» (VI, 347).

Вспоминая главные темы и характер знаменитых полемических бесед Хомякова, Самарин с предельной откровенностью обращался к личному опыту: «Действие их, кажется, можно бы выразить таким образом: живые умы и восприимчивые души выносили из сближения с Хомяковым то убеждение или, положим, хоть то ощущение, что истина живая и животворящая никогда не раскрывается перед простою любознательностью, но всегда дается в меру запроса совести, ищущей вразумления, и что в этом случае акт умственного постижения требует подвига воли; что нет такой истины научной, которая бы не согласовалась или не должна была окончательно совпасть с истиною поведанною, что нет такого чувства или стремления, в нравственном отношении безукоризненного, что нет такой разумной потребности, какого бы рода она ни была, от которых

мы бы должны были отказаться, вопреки нашему сознанию и нашей совести, чтобы купить успокоение в лоне Церкви; словом: что можно верить честно, добросовестно и свободно, что даже иначе, как честно, добросовестно и свободно нельзя и верить. Вот что уяснял, разъяснял и доказывал Хомяков своим могучим, неотразимым словом, и к слову своему он сам, всем существом своим, служил живым подтверждением и свидетельством. Вот в каком смысле мы назвали его эмансипатором людей, расположенных верить, но запуганных и смущенных встречею с противоречиями, по-видимому, неразрешимыми. Узнав его, они начинали дышать полною грудью, чувствуя себя как бы освобожденными в своем религиозном сознании и как бы оправданными в своем внутреннем протесте противу всех двуличных и незаконных, хотя подчас и соблазнительных сделок с тою примесью лжи, неправды и условности, которою застилается в наших понятиях образ Церкви. Для многих сближение с Хомяковым было началом поворота к лучшему, и потому остается навсегда в их признательной памяти как знаменательное событие их собственной, внутренней жизни» (VI, 350-351).

Заключительные слова самаринского предисловия 1867 г. суть свидетельство верного и зрелого ученика, но, вместе с тем, они могут быть прямо отнесены и к самому Самарину: «В былые времена, тех, кто сослуживал Православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков, кому давалось логическим уяснением той или другой стороны Церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви. Как назовут теперь Хомякова - мы не знаем...

Как! Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили, и с которым так много острили; этот вольнодумец, заподозренный полициею в неверии в Бога и в недостатке патриотизма; этот неисправный славянофил, осмеянный журналистами за национальную исключительность и религиозный фанатизм; этот скромный мирянин, которого семь лет тому назад, в серый осенний день, на Даниловом монастыре, похоронили пять или шесть родных и друзей да два товарища его молодости; за гробом которого не видно было ни духовенства, ни ученого сословия; о котором, через три дня после его похорон, «Московские Ведомости», под бывшею их редакциею, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей; которого еще недавно та же газета, под нынешнею редакциею, огласила иересиархом; этот отставной

штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков - учитель Церкви? — Он самый.

Называя его этим именем, мы хорошо знаем, что наши слова приняты будут одними за дерзкий вызов, другими за выражение слепого пристрастия ученика к учителю; первые на нас вознегодуют, вторые нас осмеют - все это мы наперед знаем; но знаем и то, что будущие поколения будут дивиться не тому, что в 1867 году кто-то решился сказать это печатно и подписать свое имя, а тому, что было такое время, когда на это могла потребоваться хоть самая малая доля решимости» (VI, 369-370).

Сближение с Хомяковым происходило в 1842 - начале 1843 гг., и именно на это время приходится наиболее интенсивная работа над диссертацией. В декабре 1842 г. Самарин завершил первую часть, к началу весны следующего года - вторую, а к лету - третью. Еще год заняли немногочисленные (по-видимому) исправления и дополнения. К весне 1844 г. Самарин окончательно утвердился в верности славянофильскому учению, диссертация представлялась ему свидетельством духовных исканий недавнего прошлого и он воспринимал ее несколько отстраненно. В апреле Совет университета разрешил к печати третью часть диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники». О публикации двух первых частей не могло идти и речи, ибо они подлежали ведению духовной цензуры, на снисходительность которой рассчитывать не приходилось.

Усердная работа над диссертацией, результатом которой стали несколько черновых и беловых вариантов трех частей, и пережитые Самариным «эпохи» духовного развития сказались на характере текста. В издании 1880 г. первая часть печатается по беловой рукописи, с авторскими дополнениями и исправлениями. Беловые рукописи второй части утеряны, и она была напечатана по исправному черновому варианту. Третья часть была напечатана по изданию 1844 г. Таким образом, заметные противоречия самаринской диссертации могут быть результатом как непростого хода самаринской мысли от механического усвоения Гегеля к славянофильству, так и следствием разновременности и несводимости вариантов, послуживших для публикации.

Характерно, что первый печатный экземпляр третьей части Самарин подарил Хомякову. Следует отметить и то обстоятельство, что московское общество по большей части видело в опубликованном разделе всю диссертацию.

Самаринский диспут проходил 3 июня 1844 г. и был весьма успешен. Сохранилось несколько свидетельств современников,

которые позволяют представить обстановку во время прений. Накануне диспута Самарин получил письмо от проф. Д.Л.Крюкова с предупреждением о готовящемся на него «крестовом походе» московских протестантов, оскорбленных нападками диссертанта на протестантскую проповедь. Предполагалось, таким образом, что обстановка на защите будет накаленной. В дневнике Н.М.Языкова сохранилась следующая запись: «Диспут Самарина был торжественно-блистателен; доблий юноша, в присутствии многочисленных слушателей, в виду пышной публики, даже и кавалеров, твердо стоя на кафедре, защищал с красноречием искусного диалектикиа свои положения, защищал бойко, смело, решительно и победно. По окончании диспута декан словесного факультета, проф. Давыдов, сказал Самарину, что его диссертация никуда не годится, ничего не доказывает, слаба и неосновательна, и после этих слов расхвалил его же и назвал его же достойнейшим юношей. Этот отзыв декана обидел публику и, вероятно, есть дело каких-либо тайных козней. Митрополит не был на диспуте» (*ВЕ.* 1897. Кн.12. С. 643). Современники единодушно восхищались умением молодого диссертанта вести дискуссию. Так, в анонимной рецензии на диспут в «Москвитянине» (№ 6 за 1844. Летопись. С.395-396), согласно единодушному мнению современников, принадлежавшей перу С.П.Шевырева, дано прямо-таки восторженное описание защиты: «Довольно было времени диспутанту, чтобы обнаружить его ловкий, диалектический ум, соединенный с блестящим даром слова. Он не утомился до конца, а только возрастал силами. Относительно способа защищения скажем, что он, кажется, уловил счастливую средину между двумя товарищами, которые ему предшествовали в юридическом факультете [имеются в виду А.Н.Попов и К.Д. Кавелин]: внимательный к возражениям, он не был слишком уступчив и нигде, однако, не нарушил первой обязанности в молодом ученом — быть только добросовестным изыскателем разумной истины». Основное и несколько запоздалое замечание, сделанное Самарину, заключалось в словах проф. Артемова: «Нельзя Димитрия Ростовского мерить Гегелевым аршином».

Успех Самарина воспринимался тогда как торжество славянофильской партии. Об обстановке на диспуте не без язвительности писал Чаадаев: «Не имея возможности защищать все положения своего рассуждения, С.<амарин> в коротких словах изложил его содержание и с редким мужеством высказал перед всеми свой взгляд на христианство, плод долговременного изучения святых отцов и истории церкви, проникнутый глубоким убеждением и поражающий особенно своею новостию. Никогда, в том я уверен, со времени существования на

земле университетов молодой человек, едва оставивший скамью университетскую, не разрешал так удачно великих вопросов, не произносил с такой властью, так самодержавно, так бескорыстно приговора над всем тем, что создало ту науку, ту образованность, которыми взлелеян, которыми дышит, которых языком говорит. Я был тронут до слез этим прекрасным торжеством современного направления в нашем отечестве, в нашей боголюбивой, смиренной Москве. Ни малейшего замешательства, ни малейшего стеснения не ощутил наш молодой феолог, решая совершенно новым, неожиданным образом высочайшую задачу из области разума и духа. И вот он кончил и спокойно ожидает возражений, весь осененный какою-то высокою доверенностью в своей силе.... друзья шептали: «чудно!»; рукоплесканья насилу воздержались» (письмо А.И. Тургеневу. Июнь 1844 /Ч а а д а е в П. Я. Сочинения. М., 1889. С. 441).

С нескрываемой симпатией к католицизму Чаадаев критиковал Самарина за непонимание сути католической проповеди и католической иерархии. Основные его возражения не потеряли своего значения и поныне: «Ко всему к этому должно было ему еще прибавить, что церковь западная развивалась не как государство, а как царство; что смешно ее в этом упрекать, потому что цель христианства в том и состоит, чтобы создать на земле одно Царство, все прочие царства в себе заключающее; что непостижимо, каким образом символизированная идея о единстве церкви в лице папы, про которую, впрочем, католическая церковь ничего не ведает, может разлучить человечество с церковью; что если папа в самом деле не что иное, как символ единства, то очевидно, что самое единство в нем заключаться не может, а должно находиться вне его, то есть в человечестве; что, наконец, преобладание формы в католицизме есть не что иное, как жалкий бред протестантизма, не умевшего постигнуть своим отрицательным тупым понятием, что одним разумным, глубоким сочетанием формы с мыслию возможно было сохранить и мысль и форму христианства посреди той великой борьбы всякого рода сил и понятий, на почве Европы собравшихся, которые составляют новейшую историю мыслящего человечества» (Ч а а д а е в П. Я. Ук. соч. С. 443).

На следующий день после диспута А.И.Герцен делает в своем дневнике такую запись: «Непонятное сочетание высоких диалектических способностей... с жалкими православными теориями и с утрированным словенизмом... во всем этом есть что-то ретроградное, негуманное, узкое, как и во всей партии национальной» (Г е р ц е н А. И. Полн. собр. соч. Т. VII. С. 410-415).

Из журнальных откликов на опубликованную третью часть диссертации Самарина примечательна анонимная рецензия в *ОЗ* (принадлежит А.П.Галахову, установлено по: Б о г р а д В. Э. Журнал «Отечественные Записки». 1839-1848. Указатель содержания. М.,1985). Рецензент не согласен с выводами диссертанта о том, что красноречию нет места в рамках искусства. Самарин, по мнению Галахова, «стеснил узкими пределами широкую область искусства». Далее, автор рецензии упрекнул диссертанта за однобокое и неумеренное заимствование фактов из книги Лабитта и несколько ядовито заключил: «Сочинение... принадлежит к числу весьма немногих «рассуждений» и замечательно как важностию содержания, так и блистательным изложением и превосходным, оригинальным слогом. Всеми этими качествами автор опровергнул собственное свое первое положение, которым красноречию не дает места в области искусства: его диссертация *художественное* произведение» (*ОЗ*. 1844. Библиографическая хроника. Русская литература. С. 5-22).

Содержание работы Самарина представляет собой теологический, конкретно-исторический и литературоведческий анализ идейного наследия двух видных церковных деятелей петровского времени. Сопоставление этих двух иерархов православной церкви дало возможность Самарину высказать свое отношение к важнейшим вопросам церковной истории, догматического богословия и русского общественного и политического развития. Молодой автор продемонстрировал самостоятельность и большую начитанность. По компетентному суждению о. А.М. Иванцова-Платонова, высказанному в 1880 г., это был «капитальный вклад в русскую богословскую и историческую науку, не теряющий своего значения и в настоящее время и имеющий занять видное место при дальнейшем развитии православного богословия и русской истории» (V, с. VII — VIII).

Сочинение Самарина было одним из первых крупных произведений, принадлежащих перу славянофилов. О самаринской роли в развитии этого мировоззрения Иванцов-Платонов писал, сравнивая Самарина с Хомяковым: «В богословском учении славянофилов главным образом две стороны: положительная - светлый и высокий идеал православия, и отрицательная - анализ слабых сторон католицизма и протестантизма сравнительно с православием. В сочинениях Хомякова, несмотря на их внешний полемический характер, везде преобладает положительная сторона, возвышенное и светлое созерцание православного идеала. В этом существеннейшая сила и привлекательность. Рядом с положительною стороною, везде идет

у Хомякова и полемика, анализ и опровержение односторонностей и неправильностей католицизма и протестантизма: но это в сочинениях Хомякова как бы тени, от которых только яснее выступает светлый образ православия. В сочинении же Ю.Ф. Самарина, хотя оно имеет форму спокойного научного исследования, а не полемической брошюры, по преимуществу преобладает полемическая сторона (тем более сказывается это в других его сочинениях, прямо имеющих полемический характер). Ни у кого из славянофилов, говоривших об односторонностях и фальшивостях католицизма и протестантизма, анализ этих односторонностей и фальшивостей не проведен с такою строгостью и последовательностью и не обоснован так твердо на изучении самих памятников католического и протестантского вероучения, как у Юрия Федоровича. Напротив, положительная часть, где автору в сопоставлении с неправильностями учений католических и протестантских приходится говорить о православии, у него не так тверда и ясна» (V, с. XX -XXI).

Иванцов-Платонов указал и на главный недостаток работы Самарина, уяснение которого не утратило своего значения и по настоящее время: «При особенном складе Ю. Ф-ча, при уме и по преимуществу аналитическом и потому наклонном к крайностям скептицизма, при строгой добросовестности натуры, всегда хотевшей быть искреннею, при постоянной склонности к самоиспытанию и самообличению, доходившей иногда до болезненного самоистязания, внутренний мир мог нарушаться в нем не вполне разрешенным и выясненным для него самого вопросом. Но когда он находил вполне удовлетворявшее его разрешение вопроса, когда возвращалась ясность и твердость мысли и сама жизнь вызывала на живое дело - на исповедание убеждений и борьбу за них, Юрий Федорович отдавался служению своей идее со всем жаром, и в этом отношении, как и другие подобного настроения люди, способен был иногда доходить до крайностей и преувеличений. Он готов был с беспощадною строгостью осуждать все, что представлялось ему несогласным не только с самою идеею, которую он исповедовал, но и с тою формулою, в которой он ее принимал. Так, являясь ревнителем православия, он иногда как будто представлял себе православие исключительно в той формуле, в какой оно окончательно выяснилось и утвердилось в его личном воззрении; и поэтому он склонен был обличать неправославие там, где по существу дела слишком строго было бы находить его» (V, с. XXVI-XXVII).

Деятельность Феофана Прокоповича и Стефана Яворского и как писателей, и как церковных деятелей анализировалась

многими исследователями. Достаточно упомянуть такие работы: Морозов П. О. Феофан Прокопович как писатель. Спб., 1880; Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. Спб., 1862; Тихонравов Н.С. Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский. М., 1898. Т.1-2; Тарановский Ф. Проповедничество при Петре I //ТКДА.1864 и новейшие издания: Русская литература на рубеже двух эпох. М., 1971; Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973; Робинсон А.И. Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974.

В данном издании проведена сверка текста третьей части диссертации с изданием 1880 г. Поскольку в цели настоящего издания не входило научное, выверенное по первым изданиям и рукописям воспроизведение цитируемых Самариным текстов, была произведена лишь сверка нескольких сочинений Ф.Прокоповича по новейшему изданию, см.: *Панегирическая литература петровского времени.* (Серия «Русская старопечатная литература XVI — первая четверть XVIII в.). М.,1979. Опыт такой сверки показал незначительность отклонений от текста, которые вполне могут быть объяснены тем фактом, что издание 1979 г. осуществлялись по отличным от приводимых Самариным рукописям. При этой сверке правка по изданию 1979 г. не производилась. В целом же сверка показала точность Самарина в выписывании фрагментов сочинений анализируемых им авторов. Таким образом, в цитатах воспроизводится орфография оригинала 1880 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

С. 22. *Es ist nicht genug... ...entgegen zu setzen* — «Недостаточно, чтобы организм исторгнул из себя яд — сначала он должен уничтожить его в себе, чтобы противопоставить ядовитому влиянию извне целительное влияние, порожденное им самим, идущее изнутри вовне...» (*нем.*). Мнение Самарина о Баадере несколько изменилось в ходе дальнейшей работы над диссертацией. См. отзыв о нем в письме А.Н.Попову: «Ужасно бестолково написана, а очень интересна. Напрасно думают, что наша церковь нашла в нем союзника; он почти столько же ее враг, сколько и католиков» (XII, с.115).

ЧАСТЬ I

С. 24. *Акты истор.* — См.: Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1-5. Спб., 1841-1842.

С. 26. *... в начале книги « о Брынской Вере»* — Полное назва-

ние труда св. Димитрия Ростовского: «Розыск о раскольнической Брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление яко вера их неправа, учение их душевредно, и дела их не богоугодна». М.,1829. Учение раскольников названо «брынской верой» в связи с тем, что в Брынских лесах (т.е. по берегам р.Брынь, Калужской губ.) в петровское время скрывались раскольники.

С. 28. *Длугошево известие* — имеется в виду труд Яна Длугоша (1415-1480), краковского каноника, по истории Польши.

jurare obedientiam... — послушание и верность избранному и увенчанному папе (*лат.*).

С. 29. *non legatum...* — не посла, но человека, сведущего в Священном Писании и вевьма подготовленного к ведению дел, из общества Иисусова, отца Антония Поссевина (*лат.*).

С.31. *Словарь дух. Писателей.* — Имеется в виду «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви» митрополита Евгения (Болховитинова). Переиздан: М., 1995. В дальнейшем все справки об упоминаемых книгах и авторах см. в этом справочнике, а также в: Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.) Л., 1987; Вып. II (вторая половина XIV — XVI вв.) Ч.1-2. Л., 1988-1989; Вып. III (XVII в.). Ч.1-2. Спб., 1993.

С. 35. *Символика Молера* — см. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Prorestanten nach ihren öffentlichen Bekentnisschriften. Mainz, 1832, Иоганна Адама Мелера (Moehler, 1796-1838), католического богослова, профессора Тюбингенского университета. Самарин в письме А.Н.Попову отзывался о книге весьма положительно: «Я не нашел в ней решительно ничего нового; но изложение прекрасно. Есть некоторые очень несправедливые обвинения против протестантов; но вообще книга задумана очень умно. Из нее непосредственно следует, что протестантизма, как единое, цельное учение, не существует; поэтому она так озадачила немцев. Только православный человек может на нее отвечать» (ок. 1842 г. XII, с.96).

С. 36. *non omnia ad salutem necessaria continent* — содержит не все необходимое для спасения... может быть истолковано поразному (*лат.*).

ad extra ... ad intra — т.е. учение внешнее и внутреннее (лат.)

С. 38. *secundum corpus et animam* — и душой и телом (*лат.*).

С. 40. Сочинение *Мартина Хемниция* (1522-1586), лютеранского теолога, против решений Тридентского собора (изд. 1565-1573). По поводу сочинений других католических и протестантских теологов см. описание библиотеки Ф.Прокоповича:

Феофан Прокопович. Філософскі твори. В 3-х Т. Т.3. Київ, 1981. С.373-442. Там же см.: Н и ч и к В. М. Список творів Ф.Прокоповича: Там же. С.443-450.

.... *учение de la réversibilité* — букв. «об обратимости» (*фр.*), развитая Ж. де Местром сен-мартеновская мистическая идея об искупительном значении пролития крови — мировой закон искупления посредством убийства. Всякое страдание имеет искупительную силу, очищает других; вследствие таинственного единства человеческого рода, страдание одного может загладить вину других. Особенную силу имеют страдания невинных жертв. Обоснована де Местром под впечатлением революционного террора во Франции.

С. 54. *de justitia inhaerente ... de justitiae imputativa* — юстиция следственная и юстиция обвиняющая (*лат.*).

С. 58. *de propaganda fide* — о проповедании веры (*лат.*).

«L'Eglise Catholique justifiée...» — Самарин ссылается на книгу жившего в России иезуита Жана Луи Розавена (1772-1851) «L'Eglise Catholoque justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe», возражавшего на тезисы книги Стурдзы «Исследование о учении и духе Православной Церкви»; А.Н.Попову, рекомендовавшему ее Самарину, он характеризует ее как написанную «очень умно» (I, 96).

С. 59. *социнианизм* — ересь, распространившаяся на католических землях Польши (конец XVI — первая половина XVII вв.). Названа по имени братьев Лелия и Фауста Социнов; для нее характерно сочетание рационализма с верой в сверхъестественное, отрицание догматов.

...*Бакшин* — Правильно: Башкин; ошибка, перешедшая из «Словаря» митрополита Евгения.

С. 63. *«Апокризис» Феофилакта Лопатинского* — Феофилакт, епископ Тверской и Кашинский, ректор Московской Славяно-греко-латинской академии, написал в защиту Стефана «Апокризис, или ответ на писание ответно Франциска Буддея к некоему другу, на Москве живущему, о лютеранской ереси», на книгу «Камень веры», которая оставалась в рукописи.

С. 64. *Ответ Феофанов ...* — «Ученейшего Его высокопреподобия Феофана Прокоповича Апология веры, в которой дается ответ на письма некоторых ученейших лютеран, которые они послали к о. Михаилу Шию, монаху Киево-Печерской Лавры, отвечая на его письма, к ним обращенные, которые он сам прежде к ним послал, о подлинной вере Восточной Греко-Русской Апостольской Церкви» (*лат.*).

С. 68. *Die Augsburgische Confession* — «Аугсбургское исповедание» — изложение основ лютеранского вероучения, составленное Меланхтоном и переданное Карлу V на Аугсбургском рей-

хстаге в 1530 г.; о книге Хемниция см. выше, прим. к С. 40.

...ut bonas deductiones... — какие благие выводы и что посредством этих выводов можно извлечь из Писания *(лат.).*

С. 69. *littera mortua...* -мертвые буквы, немые чернила, черное Евангелие (*лат.*).

С. 70. *petitio principiorum* — вывод из недоказанного (*лат.*)

quia iniquum est, ut caro... — ибо несправедливо, чтобы плоть желала чего-то против духа (*лат.*).

...пелагианизм — раннехристианская ересь: отрицание первородного греха и, следственно, отрицание необходимости искупления.

С. 71. *ut velimus...* — Хотя мы и считаем, что то, что мы делаем, вершится без нас, но, однако, мы при этом хотим, чтобы то, что мы делали, происходило как бы с нашим участием (*лат.).*

С. 73. *«Рассуждение de gratuita peccatoris...»* — «...об отпущении грехов оправданием Христовым» (*лат.).*

С. 75. *quoad objectum, causam et finem* — каковы ее предмет, причина и цель (*лат.*).

С. 81. *vel virtute* — зд.: или по смыслу (*лат.*)

С. 82. *omnis praesumpta opinio...* — всякое предвзятое мнение следует отвергать *(лат.).*

С. 91. *de Deo, de mysterio Trinitatis, de processione Spiritus Sancti, de creatione et providentia* — О Боге, О таинстве Троицы, об исхождении Духа Святаго, О сотворении и Промысле (*лат.*) .

С. 108. *homo vetus et homo novus, Adam et Christus, natura, ratio, gratia, fides, tenebrae, lux, arbor mortis* — человек ветхий и человек новый, Адам и Христос, природа, разум, благодать, вера, мрак, свет, древо смерти, древо жизни и т.д. (*лат.*).

С. 109. *justitia originalis* — первобытная праведность (*лат.).*

С. 112. *in quibus occupatur...* — которыми занимается свобода воли (*лат.*).

С. 115. *liberum arbitrium et gratia sunt causae...* — свободная воля и благодать суть причины общего обращения (*лат.).*

...homo libere male agit — человек в свободном состоянии поступает дурно (*лат.).*

...aedificatores, piantatores, ... coadjutores — зодчие, насадители, оросители, соработники, помощники (*лат.).*

С. 117. *praecepta ad bene vivendum* — средства к благой жизни (*лат.).*

С. 124. *Deus nihil odit in renatis* — Бог не ненавидит никого из рожденных (*лат.).*

С. 128. *jus vitae aeternae...* — право на вечную жизнь противоречит самому оправданию... (*лат.).*

С. 126. *К известному другу Феофана* — Это примечание при-

надлежит о. Александру Иванцову-Платонову, который ссылается на капитальный труд И.Чистовича «Феофан Прокопович и его время». Спб., 1868. Правильно: Маркевич (1696-1770).

С. 143. *в трактате de processione Spiritus Sancti* — Об исхождении Духа Святого (*лат.).*

знаменитый спор Марка Эфесского — Имеется в виду спор перед и во время принятия Флорентийской Унии (1439); епископ Эфесский Марк написал полемическое «Окружное послание ко всем живущим на земле» и затем «Послание о Флорентийском соборе» против примирения с католиками.

труды А. Зерникава — Адам Черниговский, православный прозелит (бывший лютеранин), учившийся теологии и философии в Кенигсберге и Оксфорде (конец XVII в.), принял монашество и занимался комплектованием гетманской библиотеки в Батурине. Его главный труд: «Об исхождении Святого Духа от Отца» («De processione Spiritus Sancti a solo Patre»).

С. 148 ... *nugae, ineptae opiniones papistarum* — бессмысленный вздор папистов (*лат.*)

С. 149. *Мы вправе сказать, что Православная Церковь не имеет системы и не должна иметь ее.* — См. письмо А.Н.Попову: «... переделал совершенно и кончил всю первую часть... Я особенно развил мысль о том, что невозможна и вредна церковная система, богословие, как наука, и что наша Церковь своим молчанием и, по-видимому, равнодушием к двум попыткам создать систему (разумею сочинения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича) самую мысль о системе признает ложною, чуждою себе, выходящею из свой сферы»(ХП, письмо № 87).

ЧАСТЬ II

С. 151. *la chretienté* — собств., христианское общество, христианство в его совокупности (*фр.*).

... *quod si..... Christianis* — «Христиане некогда не устранили от власти Нерона или Юлиана, оттого, что в то время они были недостаточно сильны» (*лат.*).

С. 152. *Bellarm. De Summo Pontifice* — «О папской власти» Беллармина; *De potestate romani pontificis...* — «О власти римских первосвященников» Каррерия; *Lamenais* — Ламенне Фелисите Робер де (1782-1852), аббат, философ, провозвестник христианского социализма. Упомянуто его сочинение «О религии в ее отношении к политическому порядку».

...под именем доктрины des ultramontaines... — ультрамонтанство — направление в католичестве, отстаивающее идею неограниченной верховной власти папы в государственной жиз-

ни (известно с нач. XУ в.).

С. 155. *После того как прогремели эти слова:* — Ин. 18, 36; Мф. 22, 21.

С. 160. *Врата адовы не одолеют ей* — Мф. 16, 18.

С. 165. *калугер* — почтительное обращение к старшему по возрасту монаху (*греч.*).

С.185. *«Свет инокам Ангели...»* — «Свет для монахов — ангелы, свет для всех людей — монашеская жизнь; поэтому да стараются иноки быть добрым примером во всем» (Иоанн преп., игумен Синайской Горы. Лествица. I. 10).

С. 204. Βασιλέα Κύριον... — поддерживать правящего царя и помогать ему во всех государственных вопросах и занятиях (*греч.*).

С. 212. ... *elle se livrait au bras seculier* — она передавала их в светские руки (*фр.*).

С. 217. О книге *Ш Лабитта* см. часть III, с. 303.

...*Голиков...* — Иван Иванович Голиков (1734-1801), написал «Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам». Т.1-12. 1778-1789, а также «Дополнения к Деяниям...». Т.1-18. 1791-1797.

С. 250. *Но Церковь... не подлежит законам исторического развития.* — Ср. мнение Самарина о возможности развития Церкви, сложившееся к началу 1842 г.: «Церковь развивается, т.е. она постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которою она обладает. ... В признании этого развития лежит превосходство, истина нашей Церкви, примирение двух односторонних начал» (Письмо к А.Н.Попову. — I, 83-84).

ЧАСТЬ III

С.305. ...*труд Шарля Лабитта...* — «О демократии у проповедников эпохи Лиги» (*фр.*). Имеется в виду эпоха создания Парижской лиги (1584-1594), сложившейся для борьбы против французского абсолютизма.

С. 306. *sermones ad Monachos* — Речи, обращенные к монахам (*лат.*).

С. 307. *трактаты Аристотеля* — Этот раздел, посвященный истории проповеднического жанра на Западе, полностью заимствован из упоминаемой Самариным книги Лабитта, собственно, ее введения (Introduction, § II. Vue generale de l'histoire de la predication en France).

...*Жак Сессол* — доминиканец, известный проповедник нач. XIV в.

...*макаронизм* — смешанная речь, с сохранением форм

употребляемых иностранных слов; средневековый поэтический жанр, написанный на своего рода жаргоне, некая *«смесь французского с нижегородским»*.

С. 308. *Sic mixtum gravitate...* -«да будет смешана с тяжеловесностью, пусть призывает смехом и шутками» — слова Лопиталя (Epist. I, III, de libert. dicendi). — Цитата также заимствована из соч. Шарля Лабитта.

С. 311. *...причины, изложенные проф.Шевыревым.* — К числу причин Шевырев относит скромность и смирение проповедников, не оставивших потомкам своих имен, пожары, нашествия иноплеменников и «наше собственное равнодушие к своему в эпоху влияния на нас образованности западной» // Москвитянин. 1844. № 3. С. 118.

...«Памятники XII столетия», изданные Калайдовичем ...- имеется в виду труд известного археографа и историка К.Ф.Калайдовича (1792-1832) «Памятники российской словесности XII в.» (1821).

С. 313. *Иннокентий замечает верно...* — Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский, автор «Церковной истории с XII по XVIII вв.».

С. 321. *de Thou* — французский историк XVI в. Жак Огюст де Ту (1553-1617).

С. 396. Слово *«мусим»* происходит вовсе не от немецкого «mussen», но является следствием вполне естественного для Феофана влияния на его лексикон польского языка: 1-е л. мн. ч. польского глагола «moč» (иметь возможность, мочь).

РЕЧЬ, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ПРЕД ЗАЩИЩЕНИЕМ ДИССЕРТАЦИИ НА СТЕПЕНЬ МАГИСТРА В ПУБЛИЧНОМ СОБРАНИИ ИМПЕРАТОРСКОГО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

С. 403. *...lumine ratione nata* — рожденная светом разума *(лат.)*.

С. 408. *...nugae, ineptae opiniones papistarum* — См. прим. к С. 148.

СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

О МНЕНИЯХ «СОВРЕМЕННИКА», ИСТОРИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ

Впервые напечатана в «Москвитянине»: 1847. Кн. 2. Отд. критики. С. 133-222, за подписью М...З...К... Переиздавалась

(частично, без I части) в кн.: *Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века.* М., 1982. С. 151-191. Здесь публикуется по: I, 28-106.

Рукопись статьи не сохранилась. Погодинский «Москвитянин» был известен грубыми, искажающими смысл опечатками, и Д.Ф. Самарин, готовя статью к переизданию в 1877 г., проделал большую текстологическую работу, основанную на анализе самаринских писем, главным образом письма к А.И.Герцену от 9 мая 1858 г., где сам автор подробно разбирает эти искажения со всеми происшедшими из этого недоразумениями. Д.Ф.Самариным был также обнаружен правленный автором отгиск статьи. В настоящем издании статья публикуется с учетом указанной правки. Особое значение имело внесенное им исправление: «начало примирения», вместо напечатанного в «Москвитянине» «начало принижения»; именно это выражение послужило поводом для обвинения западниками Самарина в насаждении теории принижения личности.

Главной побудительной причиной написания статьи стало появление в «Современнике» работы К.Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России». Статья Кавелина вышла в начале 1847 г. и, по словам Самарина, «произвела сильное впечатление в Петербурге» (XII, 192). Самарин счел необходимым написать развернутый ответ на статью своего давнего знакомого, который выражал бы точку зрения славянофилов. Самаринский ответ в рукописи обсуждался в славянофильском кружке, получил одобрение, и, таким образом, статья «О мнениях «Современника», исторических и литературных» имела программный характер. Более того, учитывая относительную недоступность для славянофилов страниц тогдашней периодики, можно утверждать, что именно эта работа Самарина была первым произведением, обращенным к русской читающей публике, где излагались историко-философские, политические и общественно-литературные воззрения московских славянофилов.

Полемизируя с «историческими мнениями» Кавелина, Самарин прежде всего стремился опровергнуть тезис о противоположности начал русской истории европейским, о том, что в древнерусской жизни были «едва видимы» и личность, и идея государства. Утверждая этот основополагающий западнический принцип, Кавелин писал: «Оттого-то мы так тесно и сблизились с Европой; ибо совершенно другим путем она к этому времени вышла к одной цели с нами. Развивши начало личности донельзя, во всех его исторических, тесных, исключительных определениях, она стремилась дать в гражданском обществе простор человеку и пересоздавала это общество. В ней

наступал тоже новый порядок вещей, противоположный прежнему, историческому, в тесном смысле национальному. А у нас, вместе с началом личности, человек прямо выступил на сцену исторического действования, потому что личность в древней России не существовала и, следовательно, не имела никаких исторических определений. Того и другого не должно забывать, говоря о заимствованиях и реформах России в XVIII веке: мы заимствовали у Европы не ее исключительно национальные элементы; тогда они уже исчезли или исчезали. И у ней, и у нас речь шла тогда о человеке; сознательно или бессознательно — это все равно. Большая развитость, высшая степень образования, большая сознательность была причиной, что мы стали учиться у ней, а не она у нас» (Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 66).

Кавелинский, западнический подход был абсолютно неприемлем для Самарина. Его возражения вызывала и сформулированная Кавелиным «теория родового быта», которая призвана была выявить органический и закономерный характер русской истории, объяснить ее схемой «род — вотчина — государство». Эта схема легла в основу знаменитой государственной школы в русской исторической науке, она представляла историческое развитие как процесс становления и совершенствования государственных, юридических форм. Родовая теория Кавелина пренебрегала общиной, столь важной для славянофилов, исключала начала христианской нравственности из сферы исторического познания. Для самого Кавелина были характерны такие утверждения: «Московское государство только приготовило почву для новой жизни. Эту переходную эпоху нашей истории — утреннюю зарю нового, вечернюю старого — эпоху неопределенную, как все серединные времена, ограничивают от предыдущего и последующего два величайших деятеля в русской истории, Иоанн IV и Петр Великий; первый ее начинает, второй оканчивает и открывает другую» (Кавелин К. Д. Ук. соч. С. 49).

Критика сочинения Кавелина ни в коей мере не имела личного характера. Самарин это неоднократно подчеркивал: «Я бы никак не желал, чтобы Кавелин на меня рассердился и надеюсь, что он поймет, что я никак не имел намерения уколоть его, а почел только нужным возразить», — писал он К. Аксакову летом 1847 г. из Риги (ХП, 192). Возражения, сделанные Самариным, не поколебали основных положений государственной школы, но привели к уяснению исторических взглядов самих славянофилов, а, главное, призваны были развеять те пустые слухи, что ходили в обществе о славянофильском уче-

нии. В этом заключался пафос статьи, этому служила ее «литературная» часть, посвященная другим авторам «Современника» — В.Г. Белинскому и А.В. Никитенко. Как полагал Самарин, они и развивали кавелинские идеи, и способствовали неверным суждениям о славянофильстве. Самарин критиковал прежде всего программные выступления — статью А.В. Никитенко «О современном направлении русской литературы» и обзор В.Г. Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года».

Самаринская критика задела западников, против М...З...К... в «Современнике» выступили Белинский и Кавелин, чьи статьи вышли под одинаковым названием: «Ответ «Москвитянину». Белинский уже знал Самарина по его предыдущим выступлениям в печати и отзывался о нем одобрительно: «... можно быть умным, даровитым и дельным человеком, будучи славянофилом». В письме к П.В. Анненкову от 20 ноября 1847 (*Переписка Белинского.* Т. 2. М., 1913, с. 137) он пишет , однако, о самаринской статье как о «весьма пошлой и подлой». В статье «Ответ «Москвитянину» Белинский опровергал упреки в свой адрес в сознательном искажении славянофильства, иронизировал над оппонентом, который на протяжении двух лет прогарцевал в литературе «двумя статейками», и писал: «Общинный быт славянских племен — краеугольный камень славянофильства; по крайней мере он не сходит у них с языка, и ему назначили они свидетельствовать в пользу любовности, как общественной стихии, отличающей славянские племена от других. Но не значит ли это — основывать свое учение именно на тех фактах, которые особенно противоречат ему? Как же вы хотите, чтобы такое учение понимали и чтобы, говоря о нем, не впадали в противоречия? И потому г. Белинский охотно признает, что он изложил основания славянофильства неверно и противоречиво и не будет защищаться от возражений своего противника по этому вопросу, тем более, что эти возражения не подвинули его, г. Белинского, ни на шаг вперед по части понимания славянофильства, а, напротив, повергли его еще в более прежнего недоразумение насчет этого таинственного учения. Он не станет спорить с гг. славянофилами даже и в таком случае, если они скажут ему, что он ошибся и впал в противоречие, назвавши славянофильство заслуживающим внимания и имеющим какой-нибудь смысл явлением, но охотно согласится с ним и в этом, по личной потребности внутреннего очищения... Да и как спорить с славянофилами о чем бы то ни было, возражать им против чего бы то ни было, когда они, как кажется, окончательно порешили, что их учение несомненнее самой несомненной книги восточных народов, что все несогласное с ними есть оскорбление истины и нравственного чув-

ства?» (Б е л и н с к и й В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1956. С. 267).

Возражения Кавелина были менее страстны, но столь же серьезны. Он нашел, что «взгляд г. М...З...К... на религию вообще не современен» и потому с ним бесполезно и невозможно спорить, что «несколько людей не составляют целого народа, целого общества; и в Азии была не одна замечательная личность, а все-таки Азия — страна без личности». Дорогие Самарину общинные воззрения он опровергал следующим образом: «Вы говорите о самоотречении и самопожертвовании? Прекрасно. Но ведь если оно вынуждено, то оно уже не добровольное и сознательное, следовательно, не самопожертвование и самоотречение, а не вынужденного в отношении ко всем, мы решительно нигде и никогда не видали, даже не видели у славян, которых сущность, по вашим же словам, — общинное устройство и быт. Что же с этим делать! люди своекорыстны и злы; надо, как это ни горько, видеть, как они есть, и по ним создавать и устраивать их общественный быт. Переродите род человеческий — о, тогда другое дело! Укажите нам на человеческое общество, в котором бы все до единого были готовы на самоотречение и самопожертвование, — мы хоть и не признаем нормы, между ними господствующей, за абсолютную родовую норму личности, однако не усомнимся признать их устройство за самое вожделенное. Но покуда такое общество не отыскалось, позвольте мне, и со мною, конечно, многим другим, остаться при мысли, что общественное устройство возможно лучшее, в котором для человека, его желаний и деятельности открыто самое широкое поприще, — словом, такое устройство, где абсолютная общинная норма, о которой вы говорите, вовсе не существует» (К а в е л и н К. Д. Ук. соч. С. 74).

Полемику с Кавелиным по разным, преимущественно философским, вопросам Самарин вел до последних лет жизни. В 1873 г., отвечая на предложение Кавелина разобрать написанную им книгу «Задачи психологии», Самарин писал, как бы обобщая четвертьвековой опыт подцензурных споров западников и славянофилов: «Я вполне понимаю ваше желание и, как нельзя более, сочувствую мысли сопоставить ваш и мой взгляд в форме возможно точной и ясной; но я предвижу, что при этом встречу те самые затруднения, которые издавна парализовали литературную деятельность покойных моих друзей, Хомякова и Киреевского. Ввиду предупредительной и карательной цензуры, довольно нетрудно, усвоив себе условную терминологию (ключ к которой у всех в руках), оспаривать и опровергать те начала, которых она считается оберегательницею. Доказательством может служить вся литературная деятельность

Белинского, Герцена (в России), Добролюбова и других. Гораздо труднее писать в защиту этих начал, потому что здесь самые простые и ни в каком споре неизбежные приемы принимают невольно характер обвинений, по крайней мере могут быть приняты за обвинения» (VI, 381).

Следует отметить, что, дискутируя с Самариным, Кавелин сохранил к нему теплые чувства. Так, заключая свой некролог, он писал: «Юрий Федорович Самарин был нравственная личность, в полном и лучшем смысле слова. С ним можно было не соглашаться, его взглядам можно было не сочувствовать, с известных точек зрения их можно было не любить, но не питать к нему уважения не было возможности, и в этом егодрузья и враги подавали друг другу руку»// *ВЕ.* 1876. Апрель. Отдел хроники. С.909.

С. 411. ... *слух о передаче и обновлении «Современника»*... — В № 11 за 1846 г. в «Современнике» вышло объявление о преобразовании журнала: его редактором стал А.В .Никитенко, публицист и литературный критик, в ту пору цензор; фактически же руководителями журнала стали Н.А. Некрасов и В.Г. Белинский

... *литературный спор между Москвою и Петербургом*... — После переезда Самарина на службу в Спб. в петербургском обществе его считали представителем московского направления. О том, как понимать отношение Москвы к Спб., Самарин пишет А.С. Хомякову: «Мысль о современном значении Москвы, пущенная в ход Аксаковым, встретила между нами и даже в более широком кругу сочувствие и одобрение... толки о Москве продолжались три года; вражда к Петербургу усилилась; на каждого выходца оттуда мы ополчались толпою и вымещали на нем наше негодование. Между тем, в продолжение этого времени Москва не явила ни одного плода своей умственной деятельности; таким образом, она стала известна Петербургу и вообще всей России с одной, чисто отрицательной стороны. Если бы мы меньше говорили о себе и больше заявляли прав на уважение, может быть, всеобщее внимание само собою обратилось бы на Москву; тогда бы узнали ее с положительной стороны; может быть, это было бы лучше. Теперь всем известно, что Москва имеет какие-то притязания, пока еще неоправданные, и что со дня на день в ней усиливается страстное чувство вражды против Петербурга» (ХП, 150).

...*подтрунивали над мурмолками*... — Ношение славянофилами русского платья рассматривалось ими как «освобождение от влияния западного зла», по выражению Самарина, как «желание выйти из отвлеченности, из бесплодного словопрения и положить начало приложению мысли над самим со-

бою» (XII, 296). Сам Ю. Ф. Самарин, по свидетельству современников и по собственным признаниям, остался равнодушным к такому проявлению любви к Родине. Он даже упрекал своих друзей, что этими «несчастными мурмолками и святославками» они неразумно вызывают подозрение властей и недоверие и насмешки в обществе.

С. 412. *...натуральная школа* — впервые названа так Ф. Булгариным в его «Северной Пчеле».

...весьма легко извлечь из статьи ее сущность и изложить ее словами самого автора. — Здесь и ниже многочисленные цитаты из статья Кавелина не раскрываются постранично. Последнее переиздание статьи см. в издании: Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 11-67.

С. 414. *la vieille, la mère, le père* — старуха, мать, отец *(фр.).*

Из романа Ж. Занда — имеется в виду «Странствующий подмастерье» («Compagnon du tour de France»), 1840 г.

Brüderschaften — т.е. «братства» *(нем.).*

С. 419. *Гизо первый понял...* — Франсуа Пьер Гийом Гизо (1787-1874), крупнейший фр. историк и политический деятель. Самарин пишет о первоначальной форме исторической концепции Гизо — о теории борьбы завоевателей и завоеванных как двигателе мирового прогресса («История цивилизации во Франции». В 4-х тт.; «История цивилизации в Европе» (1839).

Contrat Social — «Общественный договор», трактат Ж. Ж. Руссо

С. 420. *Жорж Занд* — Так называемые «сельские повести» Жорж Санд, написанные ею под влиянием идей утопического социализма, пользовались особым успехом у российского читателя. Первый русский перевод повести, цитируемой ниже («Проклятое болото»), появился в *ОЗ* уже в год ее публикации во Франции (1846).

... на красноречивый голос Мицкевича... — Имеется в виду «Курс славянских литератур», читавшийся А. Мицкевичем в Коллеж де Франс в 1840-1844 гг. и, в частности, «Официальная церковь и мессианизм», где обосновывалась историческая роль славянства в развитии мировой культуры.

С. 421. *«Le principe... ...laisser-faire».* — «Принцип индивидуализма есть тот, который, ставя человека вне общества, делает его единственным судьей и окружающих и самого себя, дает ему восторженное ощущение своих прав, но не обязанностей, предоставляет его собственным силам, а для всяких форм правления провозглашает попустительство» (*фр.*).

С. 422. *Заметим, что в книге Штейна ...* — Речь идет о книге немецкого правоведа Лоренца фон Штейна (1815-1890) «Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein

Beitrag zur Zeitgeschichte», ставшей популярной в России. Книга в объективистском духе анализировала различные аспекты социалистического движения предреволюционной Франции. Самарин внимательно изучал ее в 1843 г. Анализ книги Штейна вылился в статью, написаную во второй половине 1843 г. «не для печати» (письмо Самарина к К. Аксакову в мае 1843 г. (XII, 42) и предназначенную, по-видимому, для обсуждения в елагинском кружке. Оставшаяся неопубликованной рукопись Самарина под названием «О развитии начала личности в германском мире, по случаю книги Штейна «Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs» анализируется в статье С. С. Дмитриева «Раннее славянофильство и утопический социализм»// *ВИ.* 1993. № 5. С. 29-40. Любопытно, что влияние социалистической литературы на Самарина отметил еще В. Г. Белинский: «Вам, милый мой юноша, понравилось то, что Самарин говорит о народе: перечтите-ка да переведите эти фразы на простые понятия — так и увидите, что это целиком взятые у французских социалистов и плохо понятые понятия о народе, абстрактно примененные к нашему народу» (письмо к К. Д. Кавелину от 22 ноября 1847 г. / *Переписка Белинского.* Т. III. С. 303).

...начало примирения... — в «Москвитянине» было набрано «принижения», вызвавшее насмешки оппонентов и недоумение читателей. Десятилетие спустя Самарин так объясняет свою тогдашнюю позицию: «Я доказал, что дойти до идеи *человека* путем исчерпывания личностей так же невозможно, как дойти до суги целого перебором единиц; что, поддаваясь утомлению или уступая необходимости, личность ограничивает себя в пользу самой себя, т.е. ставит или допускает общество *как средство*, удобное для дростижения ее личных целей и, следовательно, всегда подчиненное им. Этим путем возникает условная, искусственная ассоциация, осужденная историею, но нельзя вывести обязательного закона общежития (письмо А.И. Герцену от 9 мая 1858 г. (I, с. VII).

С. 429. *...ускоки...* — собств., группы южных славян, скрывшихся от османских турок в Хорватию и жившие набегами на Османскую империю. Здесь: просто казаки.

Эта часть статьи г. Кавелина, подготовленная исследованиями гг. Погодина, Попова и Соловьева ... — См. такие работы Погодина, как: «О происхождении Руси» (1825), «Взгляд на русскую историю» (1842), «Параллель российской истории с историею западных государств» (1845), «Исследования, замечания и лекции о русской истории», начали выходить с 1846 г.; в своих воззрениях на историю России Погодин солидаризировался с исторической концепцией Гизо. А.Н. Попов: «Рус-

ская правда в отношении к уголовному праву» (1844). О трудах С. М. Соловьева см. ниже.

С. 432. *Вече городовое и князь.....* — В 1844 г., после переезда в Спб, Самарин основательно изучал раннюю историю Новгорода; результатом его трудов явилась статья «Вече и князь», получившая одобрение А. С. Хомякова, но так и оставшаяся в рукописи.

С. 434. *... благодаря изданию Ипатьевской летописи...* — Была опубликована в 1839 г. во 2-м т. *ПСРЛ*.

С. 435. *...каким же образом воображение народа... могло создать целый сонм богатырей?* — Этот пассаж написан под впечатлением статьи К. С. Аксакова «Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням» (*РБ*. 1856. Кн. 4. Отд. науки. С. 1-67).

С. 436. *Как заметил... в своей диссертации профессор Соловьев...* — Докторская диссертация С. М. Соловьева «История отношений между русскими князьями Рюрикова дома»; была защищена в июне 1847 г. Самарин высоко оценил эту книгу: «Славный труд, такой труд, какого у нас давно не являлось! Об нем можно бы сказать очень многое и почти все в похвалу» (письмо к К. Аксакову в: XII, 193).

С. 440. *circonstance attenuante* — смягчающее вину обстоятельство *(фр.)*.

С. 444. *...в нем виден сразу человек, обязанный всем, что он имеет, самому себе.* — Через некоторое время после отправки своей статьи в Москву Самарин пишет М.П. Погодину: «Любезнейший Михаил Петрович... сделайте одолжение, вычеркните из статьи о Никитенке то место, где говорится, что он самоучка. Я делаю это по совету Хомякова и действительно нахожу, что он мог бы этим обидеться» (XII, 252).

С. 446. *Помнится, ту же мысль мы прочли когда-то в «Отечественных Записках».* — Речь идет о статье В. Г. Белинского «Русская литература в 1842 г.».

С. 447. *«Вечный жид» выходил, кажется, тремя изданиями...* — Чрезвычайно популярный в России роман Эжена Сю стал в кружке славянофилов образчиком пошлости и дурного вкуса; ср.: «Город ничем не интересуется, ничего не читает, а если и читает, так только «Вечного жида» в русском переводе» (И. А к с а к о в. Письма к родным. С. 207).

С. 450. *«Мельник»* — «Мельник, колдун, обманщик и сват» — комическая опера А.О. Аблесимова (1742-1783), по словам В. Г. Белинского, «прекрасный народный водевиль».

С. 454. *...повесть под заглавием «Родственники»* — повесть И.И. Панаева.

С. 455. *О рассказе под заглавием: Помещик* — Имеется в виду

стихотворение И.С. Тургенева (Петербургский сборник, 1846) с пародией на славянофила:

От шапки-мурмолки своей
Ждет избавленья, возрожденья,
Ест редьку, — западных людей
Бранит — и пишет донесенья.

Самарин писал К. Аксакову: «Читал ли ты в «Петербургском Сборнике» строфу Тургенева, в которой говорится о московских юношах, носящих мурмолки?... Попов и я — мы перестали ему кланяться; весьма бы желал, чтобы дошло до объяснения» (XII, 175).

С. 469. «*Certain artistes.... elle l'augmente...*» — «Иные художники наших дней, оглядев внимательным взглядом все окружающее, привыкают писать скорбь, отвратительную нищету, гноище Лазаря. Может быть, все это и действительно входит в область искусства и философии, только позволительно спросить: изображая бедность такой безобразной, такой низкой, а иногда порочной и даже преступной, достигают ли они своей цели, становится ли их творчество таким благотворным, каким оно было задумано? Мы не осмелимся высказать по этому поводу наше мнение. Нам скажут, что, изображая бездну, открывшуюся под зыбкой почвой, на которой зиждется материальное благополучие, они пугают стяжателя-богача, подобно тому, как, во времена «Пляски смерти», его пугали открытой могилой и смертью, которая вот-вот схватит его своими костлявыми руками. В наши дни ему показывают грабителя, взламывающего дверь его дома, и убийцу, который готовится напасть на него, пока он спит. Надо признаться, что нам не очень-то понятно, каким образом его собираются примирить с человечеством, которое он презирает, как хотят пробудить в нем сочувствие к страданиям, если ему показывают этого бедняка в образе беглого каторжника и ночного бродяги. Отвратительной смерти, которую Гольбейн и его предшественники изображали скрежещущей зубами и играющей на скрипке, не удалось в этом облике своем образумить развратников и утешить несчастные жертвы. Так не уподобляются ли в известной мере и наши писатели этим вот художникам средних веков и Возрождения?... В этой литературе, изображающей сокрытые злодеяния, в литературе, которую ввели в моду воображение и талант, нам больше нравятся образы людей добросердечных и мягких, а вовсе не каких-то мелодраматических негодяев. Первые могут увлечь читателя и вызвать переворот в его душе, вторые пугают его, а страх не излечивает от эгоизма, напротив, он его только усугубляет...» — Жорж Санд. Чертово болото. I. Автор — читателю. / Санд Ж. Собр. соч. Т. 8. Л., 1974. С. 10-11 (пер. А.

Шадрина).

«Пляска смерти» — серия гравюр Ганса Гольбейна, образы которого были весьма популярны в пору европейского романгизма.

С. 470. *...встречается у Карамзина* — Речь идет об «Истории государства Российского».

С. 472. *Всякому, кто прочел «Отрывок о древней и новой России»...* — Написанная в 1811 г., записка «О древней и новой России» долго оставалась ненапечатанной; отрывок из нее был издан в пушкинском «Современнике» (1837. Т. 5); в 1843 г. он был переиздан в приложении к 5-му изд. «Истории государства Российского».

С. 472. *...литературная котерия* — т.е. кружок.

С. 473. *Покойный Валуев... определил в предисловии к своему «Историческому Сборнику»...* — Самарин чрезвычайно высоко оценивал его как ученого и человека, ранняя смерть Валуева была для него большим ударом: «Я не знаю человека, который бы глубже принял в себя те живые начала, которые нам доступны большею частью только как отвлеченные мысли и выводы науки» (XII, 413).

С. 475. *...времен Кошихинских...* — точнее, Котошихина. Сочинение бежавшего из Московского государства Григория Карповича Котошихина «О России в царствование царя Алексия Михайловича. Современное сочинение Григория Кошихина» вышло в Спб. в 1840 г. Имя автора стало в глазах читающей публики того времени нарицательным для обозначения коснеющего русского общества XVII ст.

Гостомысл — легендарный славянский герой эпохи первых киевских князей.

...стоит упомянуть о трудах Венелина, Шевырева, Погодина... — Историк-славист Ю.И.Венелин (1802-1839): «О характере народных песен у славян задунайских» (М., 1835), «Древние и нынешние болгары в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам» (тт. 1-2. М., 1829-1841).

С. 473. *...не сказал ли еще недавно Погодин в заключении одной статьи...* — М. П. Погодин. «За русскую старину» (Москвитянин. 1845. Ч. 2. № 3. С. 32).

А вот что было напечатано ... в «Историческом Сборнике» — цитируется Предисловие Д.В. Валуева к «Сборнику исторических и статистических сведений о России и народах, ей единоверных и единоплеменных» М., 1845. Т. 12. С. 2, 4-5.

ДВА СЛОВА О НАРОДНОСТИ В НАУКЕ

Впервые напечатана в *РБ.* 1856. № 1. Отд. науки. С. 35-47. Здесь публикуется по: I, 107-118.

Статья Самарина открывала первый номер журнала *РБ* — славянофильского периодического издания, не без опасений разрешенного цензурой в начале царствования Александра II. *РБ* нарушала абсолютный запрет, наложенный на литературную деятельность славянофилов в последние николаевские годы. Примечательно, что написание программной статьи вновь было поручено Самарину, несмотря на всю его занятость крестьянским вопросом. Статья вызвала оживленную дискуссию *РБ* с *РВ* и «Современником». Имя Самарина оказалось в центре общественного внимания. Его главным оппонентом был сотрудник *РВ* Б.Н. Чичерин, написавший статью «О народности в науке» (*РВ.* Т. III. Май. Кн.1. С. 62-71). Возражая Самарину, Чичерин писал: «Факт и закон — вот вся наука, вот вся задача. Нужно только посредством исторической критики или с знанием произведенных опытов, отделить случайное от постоянного, нужно развитою мыслью вникнуть в жизненную связь явлений, и закон явится нам, как внутренняя их сущность» (Ук. ст. С. 65). Любовь к предмету, наличие познавательных способностей и достаточное количество данных — вот необходимые предпосылки успешного исторического исследования, считает Чичерин. «Конечно, к ученым взглядам может примешиваться и чисто национальный элемент, но это именно та сторона, которая откидывается, как случайный нанос; остается же вечно и незыблемо одно общечеловеческое, потому что оно одно имеет характер истины» (С. 68), — приговор Чичерина народному подходу к исторической критике был беспощадным. За этим последовал немедленный самаринский ответ — статья «О народном образовании» (опубликована во 2-й кн. *РБ,* затем: I, 119-143), где Самарин с необычной для него иронией писал о западническом понимании прав и достоинства личности: «Личность сама по себе, независимо от ее направления или содержания, имеет такое бесконечное достоинство, что, когда признается за нужное освободить ее от невежества и застоя, не грех и приналечь на нее» (I, 142).

Помимо Самарина, деятельное участие в дискуссии принял К.С. Аксаков. См. его статьи: О русском воззрении (*РБ.* 1856. Кн.1. Смесь. С.84-86) и Еще несколько слов о русском воззрении (*РБ.* 1856. Кн. 2. Смесь. С.139-147).

Дальнейшая полемика привела Самарина к необходимости написать для сотрудников *РБ* «Замечания на заметки «Русского Вестника» по вопросу о народности в науке» (при жизни

Самарина не была опубликована. Впервые издана в: I, 144-157). В этих «Замечаниях» привлекает внимание следующее утверждение: «Мы дорожим народностью потому, что в ней мы видим жизненное осуществление начал ***истинных***, в сравнении с теми, которые внесены романскими и германскими племенами, которые нам представляются ***односторонними***, т.е. относительно-ложными.

Для нас, как и для всех, ***цель*** составляет ***истина***, а ***не народность***; но мы говорим о народности и из слов наших, ***по-видимому***, вытекает, что народность для нас есть цель потому, что ***в настоящее время, вследствие всего воспитания нашего***, мы стоим не на истинной, а на ***инородной*** точке зрения, мы приобщились к ***инородному*** взгляду на вещи» (I, 151).

Возбужденный Самариным спор о «народности в науке» затрагивал фундаментальный вопрос о зрелости русской мысли и общественного сознания. В этом смысле не вызывает сомнения своевременность статьи, умение Самарина, мыслителя и публициста, быть актуальным. Прекращая *РБ* в 1859 г., И. Аксаков выделял мысли, за которые ратовал журнал и которые «сделались ныне уже общим достоянием». На первое место он поставил мысль «о народности в науке», за которой выводил и остальные: «вопрос об общинном благоустройстве»; «мысль об освобождении крестьян с землею»; «признание прав самобытности каждой славянской народности»; «демонстрация образцов своеобразия русской мысли в области философии, истории и филологии» (*РБ*. 1859. № 6. Заключительное слово. С. III-VII).

С. 480. *В программе «Русской Беседы» сказано... — РБ* намеревалась «изучать русскую жизнь в истории и народном быту, разрабатывать этот едва початый рудник и посильно содействовать к развитию русского воззрения на науки и искусства, к возбуждению русских нравов и обычаев». (*МВ*. 1856. 3 марта, № 27. Особое приложение). На журнал славянофилы возлагали большие надежды (см. письмо С. Т. Аксакова сыну (И.С.): «Программа так ясно и ярко выражает направление, что сердце всех русских людей должно встрепенуться»// Наше наследие. 1991. № 5. С. 60.

...со стороны «Московских Ведомостей» замечание... Издатели «Русской Беседы», в следующем № »Ведомостей»... — Тенденция, предлагавшаяся авторами программы, сопровождалась следующим замечанием от редакции: "Направление не совсем ясное и определенное" (*МВ*. 1856. 3 марта, № 27. Литературный отдел). Полемика затем перешла в *РВ;* см.: «Заметки «Русского Вестника». — «Русская Беседа» и так называемое славянофильское направление» (*РВ*. 1856. № 11. Современная летопись. С.

219-223); «Заметки «Русского Вестника». — Вопрос о народности в науке» *(РВ.* 1856. № 12. Совр. лет. С. 312-319).

С. 482. *Боссюет, католик и француз* ... — Жак Бенинь Боссюэ (1627-1704), идеолог фр. абсолютизма, апологет провиденциализма в истории.

Маколей — Маколей Томас Баббингтон (1800-1859), его исторические работы часто появлялись на страницах русских журналов.

С. 483. *Suivez la divine raison*... — Следуйте божественному разуму, и Он спасет вас от заблуждения *(фр.).*

С. 486. ... *живой, изящный образ Галифакса*... — Имеется в виду лорд Ч.М. Галифакс (1661-1715).

С. 487. *Можно ли отрицать, что русскому, потому что он русский*... — Б.Н. Чичерин возражал на это: «Если бы действительно такое ближайшее национальное сродство мысли с предметом было необходимо для полного его понимания, то наука находилась бы в несчастном положении»(*РВ.* С. 63). Далее он замечает, что, следуя национальному принципу в науке, было бы невозможно понять весь греко-римский мир. Чичерин настаивает: «Объективность понимания составляет необходимое условие истины даже при разработке собственной истории».

С. 488. *Если католик внес в область науки*... — по поводу этого рассуждения Чичерин упрекает Самарина в смешивании религиозных воззрений с народными.

la grande propriété... la petite propriété — крупная собственность, мелкая собственность *(фр.).*

С. 489. *Гизо или Гриммы* — о Гизо см. прим. к с. 419; братья Якоб и Вильгельм Гриммы -виднейшие немецкие филологи-фольклористы, основоположники «мифологической школы» филологии.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПО ПОВОДУ ИСТОРИЧЕСКИХ ТРУДОВ Г.ЧИЧЕРИНА

Впервые: *РБ.* 1857. № 1 (Кн. 5). Отд. критики. С. 103-118. Здесь по: III, 185-202.

В предреформенные годы Б.Н.Чичерин был основным теоретиком государственной школы, его фундаментальная работа «Областные учреждения России в XVII веке (1856) стала достижением этого научного направления, теснейшим образом связанного с западническим мировоззрением. Для Самарина разбор исторических трудов Чичерина был не только продолжением их полемики, начатой по поводу «народности в науке», но, прежде всего, возможностью вновь выступить против государственной школы и изложить славянофильские воззрения

на русскую историю.

Чичерин высоко ценил своего критика и в своих «Записках» дал ему следующую характеристику: «Это был, бесспорно, человек, совершенно из ряду вон выходящий. Необыкновенная сила ума, железная воля, неутомимая способность к работе, соединенная с даром слова и талантом писателя, наконец самый чистый и возвышенный характер, все в нем соединялось, чтобы сделать из него одного из самых крупных деятелей как на литературном, так и на общественном поприще. Разговор был у него живой и блестящий, всегда в утонченной светской форме, нередко приправленный холодной и едкой иронией или острою шуткою. У него был удивительный талант подражания; он мог и забавлять и увлекать, мог равно блестеть в салоне, развивать самую отвлеченную философскую мысль и разрабатывать фолианты практического дела». Правда, Чичерин не отказал себе в удовольствии упомянуть, что «все эти блестящие дарования с самого начала получили ложные направления» (Чичерин Б. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 170-171).

С. 493. *«Русская Беседа» представила подробный разбор трудов г. Чичерина...* — Имеется в виду статьи И. Д. Беляева «Обзор исторического развития сельской общины в России, соч. Б.Чичерина» //*РБ*. 1856. Кн. I. Отд. критики. С. 101-147, «О влиянии общественного состояния частных лиц на право поземельной собственности» //*РБ*. 1856. Кн. 2. Отд. критики. С. 91-114; его же. Еще о сельской общине (на ответ г.Чичерина). //Там же. С. 114-141. Помимо этого, в том же № *РБ* была помещена рецензия проф. права Московского университета Н.И. Крылова «Критические замечания на соч. г. Чичерина: «Областные учреждения России в XVII в. //*РБ*. 1857. № 1 (Кн. 5). С. 25-102. См. ответ Чичерина «Критика г.Крылова и способ исследования «Русской Беседы» //*РВ*. 1857. Октябрь. Т. П. С. 190-191.

С. 496. *кормление* — способ содержания администрации за счет местного населения, ликвидирован в сер. XVI в.

С. 498. *Статья г. Соловьева о древней Руси.* — Соловьев С. М. «Древняя Россия»//*РВ*. 1856. № 1.

С. 500. *В статье, напечатанной в № 14 «Русского Вестника» за прошлый год...* — имеется в виду статья Б. Н. Чичерина «Еще о сельской общине» (*РВ*. 1856. Т. IV. Июль. Кн. 1).

С. 501. ... *разве только поймет их Кургессенская церковь...* — См. заметку Самарина «О Кургессенской церкви» (*РБ*. 1856. Кн. 2; она же: ХП, 536-539). Речь идет о том, что в ходе административных недоразумений между правительственными учреждениями Кургессена и церковными организациями возни-

кла необходимость строгого определения ее юрисдикции (вероисповедания), и здесь внутри консисторий не удалось найти согласия: считать ли ее (Кургессенскую церковь) реформатской, лютеранской или какой-либо еще.

С. 502. *Несколько лет тому назад г. Кавелин...* — «Взгляд на юридический быт древней России» (1847), см. выше: «О мнениях «Современника...».

С. 505. *...die Leibeigenen* — крепостные *(нем.); Servitudes, Zwangleistungen* — принудительные повинности (*фр.* и *нем.).*

...das Einziehen der Bauernhöfe — изымание крестьянского двора*; Hörigkeit* — личная зависимость (*нем.*); далее: крепостное право; *Patrimonial-Gerichtsbarkeit* — именно, патримониальная юрисдикция (*нем.*).

С. 506. ... *как справедливо сказал г. Катков в своей статье о Пушкине.* — «Поэзия, в сущности, есть то же самое, что и познающее мышление, то же, что знание, то же, что философия, и разница от них только предметами и способами постижения». — (Катков М. Н. Пушкин //Русская эстетика и критика 40-х — 50-х гг. XIX в. М., 1982. С. 378).

ЗАМЕЧАНИЯ НА СТАТЬЮ Г. СОЛОВЬЕВА «ШЛЕЦЕР И АНТИИСТОРИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ»

Впервые напечатана в *РБ.* 1857. № 3 (Кн. 7). Отд. критики. С. 90-103. Здесь по: I, 220-235.

Историк С.М. Соловьев активно выступал на страницах *РВ*; в своих статьях «Август Людвиг Шлецер», «Спор о сельской общине», «Несколько дополнительных слов к статье «Спор о сельской общине»», «Древняя Россия» он аргументировал свои возражения против программных положений славянофильства. В начале 1857 г. Соловьев напечатал работу «Шлецер и антиисторическое направление», в которой отстаивал правоту государственной школы и возражал против самаринских нападок на Чичерина. Ответом Самарина стала данная статья, продолжившая разработку славянофильской историософии.

В отличие от Чичерина, Соловьев долго сохранял неприятные воспоминания о столкновении с Самариным; он был, по его мнению, «человек замечательно умный, но холодный, несимпатичный господин, сделался сначала славянофилом по недостатку ученого образования, особенно в истории, потом укрепился в славянофильстве по самолюбию» (Соловьев С. М. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 302).

Ко времени работы над данной статьей относится в высшей степени примечательное размышление Самарина о западничестве и славянофильстве, о народности, о консерватизме («то-

ризм») и либерализме («вигизм»). В своих замечаниях на книгу Алексиса де Токвиля «L'ancien Régime et la Révolution», Paris, 1856, Самарин ставит вопрос: «Законно ли самодержавное полновластие *рассудка* в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства?» Самаринский ответ, разумеется, отрицательный. Он поясняет: «Токвиль, Монталамбер, Риль, Штейн — западные славянофилы... Но вот разница: Токвиль, Монталамбер, Риль и другие, отстаивая свободу жизни и предания, обращаются с любовью к аристократии, потому что в исторических данных Западной Европы аристократия лучше других партий осуществляет *жизненный торизм*... Напротив, мы обращаемся к простому народу, но по той же самой причине, по которой они сочувствуют аристократии, т.е. потому, что у нас народ хранит в себе дар самопожертвования, свободу нравственного вдохновения и уважения к преданию. В России единственный приют торизма — черная изба крестьянина. В наших, палатах, в университетских залах веет всеиссушающим вигизмом. Другая разница: в Европе и торизм, и вигизм выросли из одного *народного корня,* развились в одной *народной* среде. У нас вигизм привит извне. Он подтачивает и отравляет жизнь, но он бессилен создать что бы то ни было. По недостатку народного корня, у нас школьный и правительственный вигизм не был и никогда не явится творческою силою. Это сознают все, кроме университетских книжников и коронных чиновников.

Итак, борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и в администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе: ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу *народного* быта с безнародною, отвлеченною *цивилизацией*» (I, 394-395).

С. 509. *Автор статьи о Шлецере...* — Август Людвиг Шлецер (1735-1809) — немецкий историк, член Петербургской АН, почетный член Общества истории и древностей российских (с 1804), работал в России, изучая древние летописи; являлся сторонником «норманской теории». Статья С.М. Соловьева «Август Людвиг Шлецер» — *РВ.* 1856. Т. 2. Кн. 2; «Шлецер и антирусское направление» — *РВ.* Т. 8. № 4. Кн. 2. С. 431-480. См. последнее издание: С о л о в ь е в С. М. Сочинения в 18 книгах. Кн. 16. С. 277-313.

В «Русском Вестнике» за прошлый год... — Имеется в виду статья «Заметки *РВ. РБ* и так называемое славянофильское направление».

С. 513. ... *ad extra* — вовне (*лат.*).

«Русская Беседа» возразила... — о полемике по поводу работы Чичерина см. выше.

С. 520. ...*нашествие 20 языков*... московская волокита — т.е. Отечественная война 1812 г., а также вошедшие в пословицу проволочки в применении к судопроизводству, с которыми тщетно боролись московские цари вплоть до Петра I.

КАК ОТНОСИТСЯ К НАМ РИМСКАЯ ЦЕРКОВЬ?

Впервые напечатана в газете «День». №19, от 11 мая 1863 г. С.3-5. Печатается по: I., с. 295-302.

Статья свидетельствует об определенном переломе в воззрениях Самарина, наступившем в пореформенное время, под непосредственным воздействием польских событий. В латинстве, в западной цивилизации он склонен усматривать прямую угрозу целостности Российской империи, его историософия упрощается до возвеличивания православия и русских начал. Заметка, по мнению Нольде, была написана «без чувства меры». Следы «невольного упрощения всякого вопроса, вызываемого отдаленностью впечатлений»(она была прислана И.С.Аксакову из Самары) свидетельствовали о том, что у Самарина нередко «политическая страсть ослепляет коренной либерализм его воззрений и его политической деятельности» (Н о л ь д е Б. Э. Ук. соч. С. 151).

Публикуемая заметка перекликается со значительно более продуманной статьей «Современный обьем польского вопроса» («День». 21 сенг.), в которой Самарин разрабатывает свою теорию о трех началах, обьединяющих поляков; он твердо убежден, что вопрос о польском государстве должен быть решительно отделен от вопроса о польской национальности. Помимо этих трех статей, в апреле того же года Самарин составил Всеподданнейший адрес Самарского дворянства, значительного более мягкий по тону, в котором, по выражению Нольде, даже звучат «высокие примирительные ноты»...

Резкость заметки предвосхищает написанную двумя годами позднее самаринскую работу «Иезуиты и их отношение к России» (1865). Об этом полемическом сочинении, почти сразу же переведенном на французский и польский языки, В.С. Соловьев с сожалением отозвался, в связи с его переизданием: «Несчастная судьба России, что такие одаренные и крепкие люди, как например, Самарин, не могли сосредоточиться на большом умственном труде. Если бы он или сам Хомяков решились написать научное и документальное сочинение хотя бы о разделении Церквей, то их ненужная и вредная полемика с католичеством была бы немыслима» (В. Соловьев — А.Ф. Аксаковой. 7 июня 1887 г.//*Владимир Соловьев в восьмидесятые годы*. Звезда. 1996. №1. С. 147).

С. 524. ... *и действительно кадили в 1848 году* — Имеется в виду участие духовенства в предреволюционных событиях во Франции, в частности, политическая деятельность аббата Женуда, редактора «Газет де Франс».

«Le monde sera sauvé...» — «Мир спасется, когда англичане станут католиками и когда французы, являющиеся католиками, снова станут христианами» *(фр.)*.

С. 525. *И взялись за русских...* — Самарин имеет в виду нередкие случаи перехода в католицизм отдельных представителей русского дворянства, и, конечно, прежде всего друга своей юности кн.И.И. Гагарина, ставшего католиком в 1842 г. и основавшего затем Славянскую библиотеку в Париже. См. об отношениях Самарина с И.И. Гагариным: Л. Ш. Из истории полемики И.С. Гагарина со славянофилами//Символ. №7. С. 178-181. См. изданную там же Переписку И.С. Гагарина с Самариным (Символ. №1. С. 167-174; №2. С. 164-181; №3. С. 157-166; №7. С. 182-189).

В своей вере невежда... — Печальное небрежение к церковной жизни не было редкостью даже в славянофильской среде. Так, И.С. Аксаков признавался в письме к брату: «Я... великим постом положил себе обязанностью непременно читать каждый день Библию. Надо же когда-нибудь, а то наше невежество, а главное — равнодушие к нашему невежеству, неизвинительны. Надо же по крайней мере знать, что признаешь и что отстаиваешь!» (И. С. Аксаков. Письма к родным. 1849. 14 февраля. С.467). В этой связи интересен рассказ Кошелева о первоначальном равнодушии к основам религии И.В. Киреевского (*см.:* о. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж,1937. С.255).

С. 526. *captatio benevolentiae... ad usum Russorum* — снискание расположения ... для употребления среди русских *(лат.)*.

С. 527. *Когда... взят был в плен один из лучших твоих сынов...* — Имеется в виду арест в Литве раненого Сигизмунда Сераковского.

Посмотрим, однако, что делает духовенство. — Для уяснения соответствия пафоса самаринских инвектив с реальными событиями уместно привести статистические данные об участии польского духовенства в восстании 1863 г. К судебной ответственности было привлечено 4,28% всех служителей католической церкви, составлявших 0,13% населения Царства Польского (Зайцев В. М. Сословный состав участников восстания 1863-1864 гг. на территории Царства Польского. В кн.: Исследования по истории польского общественного движения XIX-начала XX вв. Сб. статей и материалов. М.,1971. С.7-39).

С. 528. *ad majorem gloriam Dei at sanctae Apostolicae sedis* — для вящей славы Божией и святого апостольского престола (*лат.*).

Осажденный своими подданными... — имеется в виду поход Гарибальди на Рим для освобождения Папской области. В течение 17 лет в Риме находился французский гарнизон. На интерес, проявляемый Самариным к теме объединения Италии, указывает его заметка «Гарибальди и Пьемонтское правительство»//День. №35, 1 сентября 1862 г.

...со вздохом обращая свой взор на Север, он умильно просит... — Самарин. имеет в виду послание папы Пия IX к Александру II об угнетении католической религии, в котором осуждается польское духовенство, поддержавшее восстание.

ПО ПОВОДУ МНЕНИЯ «РУССКОГО ВЕСТНИКА» О ЗАНЯТИЯХ ФИЛОСОФИЕЮ, О НАРОДНЫХ НАЧАЛАХ И ОБ ОТНОШЕНИИ ИХ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Впервые напечатана в газете «День». № 36. 7 сентября 1863 г. С. 4-10. Печатается по: I, 261-284.

Одна из принципиальных статей Самарина, не утратившая своей актуальности и поныне, была написана в связи с той полемикой, что возникла после появления в журнале «Время» сочинения Н.Н. Страхова «Роковой вопрос». Под впечатлением польского восстания Страхов, ведущий идеолог почвенничества, писал о непреодолимости противоречий между Россией и Европой, о различии западной и славянской цивилизации. Выступление Страхова было проникнуто симпатией к полякам, которые поставлены судьбой на рубеже двух цивилизаций. Именно этим оно вызвало резкую отповедь со стороны *РВ*, под редакцией М.Н. Каткова, сохранявшего репутацию западнического и либерального издания. Публикация статьи послужила поводом к закрытию «Времени». Редакции было предъявлено обвинение в философско-историческом оправдании польского мятежа. По поводу разногласий катковского журнала со Страховым верно писал Нольде: «В существе дела, спор вызван был польским восстанием и несколько наивным стремлением части русского общества противопоставить нежданному дипломатическому походу Европы громкое заявление солидарности обновленной России с Западом и западным, как тогда говорили, «прогрессом» (Н о л ь д е Б. Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 149).

Самарин выступил против подобных настроений русского общества, главным выразителем которых был Катков и которые довольно скоро трансформировались в оголтелый шовинизм. Он продолжил давний спор с западниками, слив воедино

философские, исторические и политические представления славянофилов. Польский вопрос Самарин понимал, прежде всего, как столкновение латинства и православия; положения, когда-то сформулированные в его диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», приобретали современное звучание.

С. 529. *Поводом, как известно, послужила статья...* — Имеется в виду статья Н.Н. Страхова (1828-1896), известного публициста и философа, за подписью «Русский» («Время». 1863. № 4. Отд. П. С.152-163). Катков ответил статьей "По поводу статьи «Роковой вопрос» (*РВ.* 1863. № 5).

С. 530. ... *молодого поколения турок.* — Речь идет о движении «новых османов» в Турции середины века, времени становления турецкой публицистики, в то время было создано «османское общество просвещения»; во главе движения стоял Ибрагим Шинаси, в 1848 г. принимавший участие в революционных событиях в Париже. В Европе движение получило название «Молодой Турции».

С. 531. ... *под редакциею бывшего профессора Московского университета... и при постоянном сотрудничестве другого профессора-филолога...* — Речь идет о профессоре кафедры римской словесности и древностей П.М. Леонтьеве (1822-1875), преподававшего в Московском университете в одно время с Катковым.

С. 532. ... *когда профессор Павлов...* — Михаил Григорьевич Павлов (1793-1840), профессор Московского университета, философ-шеллингианец, внесший большой вклад в духовное становление воспитанников Московского университета 30-х гг.

...другое поколение профессоров... — К числу приверженцев гегелевской школы относился, в частности, профессор права П.Г. Редкин. Журнал «Московский Наблюдатель» в основу своей программы положил освещение литературы с гегелевских позиций. О философских увлечениях в университетской среде конца 30-х гг. Самарин вспоминал так: московское общество «в то время распадалось на два кружка, так называемых западников и так называемых славянофилов. Первый, и многочисленный, группировался около новоприбывших из-за границы профессоров Московского университета, и представлял собою отражение, в малом размере, господствовавшей в то время в немецком ученом мире правой стороны Гегелевой школы. В другом кружке вырабатывалось, мало-помалу, воззрение православно-русское...» (VI, с. 238).

...покойный Киреевский... не без основания называл тогдашних молодых гегельянцев... — В статье «Обозрение современного состояния словесности» (напечатана в «Москвитянине».

1845. № 1-3). И.В. Киреевский говорит о тех, кто «и не читавши Гегеля, выдают под его именем свои личные догадки» (К и р е е в с к и й И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 202).

С. 533. ... *смена протекционизма системою фритредеров* ... — В 1840 г. в Англии ликвидирована система протекционистских пошлин на хлеб и другие товары, что знаменовало полную победу принципов свободы торговли.

С. 534. ... *о его последователях крайней левой стороны...* - Свою полемику с материалистами Самарин обосновывал в оставшейся незаконченной работе «Письма о материализме».

С. 535. ... *мы обращаем его к нашим общим воспоминаниям...* — М.Н. Катков в 1838 г. закончил словесное отделение Московского университета и поддерживал с Самариным личные отношения.

...пора бросить за борт, вместе с логикою, и греческий синтаксис... — Иронический намек на революционно-демократические требования «реализма» в области народного просвещения, т.е. перехода к системе реальных училищ, вместо классических гимназий.

«Современная Летопись» в ряде статей... — Имеется в виду борьба в прессе за введение реального образования, закончившаяся в 1864 г. победой «классицистов». «Современная летопись», бывшая ранее отделом *РВ*, с 1860 г. стала выходить как еженедельная газета под редакцией М.Н. Каткова.

С. 536. *«Московские Ведомости» несколько времени тому назад...* — Катковские статьи позже были собраны в «Собрание статей по польскому вопросу, помещавшихся в «Московских Ведомостях», «Русском Вестнике» и «Современной Летописи». Вып. 1-3. М., 1887.

Verfassungsfrage — т.е. конституционный вопрос (*нем.).*

С. 538. *«Страна, призванная к великой исторической жизни»* — статья М.Н. Каткова «К какой мы принадлежим партии?» (*РВ*. 1862. № 2).

С. 540. ... *почти буквально выписали из статей Константина Аксакова об отношении земли к государству.* — Имеются в виду работы: «Родовое или общественное явление был изгой? (*МВ*. 1850. №97);«О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности //Московский Сборник. Т.I. 1852.

С. 541. ... *сбирались отдать Польше весь Западный край.* — Речь идет о созыве первого польского Сейма в 1818 г., когда в речи Александра I прозвучал намек на расширение Королевства Польского за счет земель бывшего Великого княжества Литовского.

...один Карамзин... решился против этого возразить... — Самарин имеет в виду записку Н.М. Карамзина о Польше, подан-

ную им императору Александру I в 1818 г. (впервые издана в Берлине в 1861 г.), а также его работу «Мнение русского гражданина, при мысли о восстановлении Польши в ее целости» (1819).

С. 544. *но разумеется, из другого №* — Самарин цитирует статью «Что нам делать с Польшею» (*РВ*. 1863. № 3. С. 469-506).

С. 545. *«Monsieur, vous avez bien raison...»* — «Сударь, вы совершенно правы; вот эта великая цивилизация, обошедшая всю землю, цивилизация железных дорог, цивилизация, обязательная для всех, сударь, цивилизация, которую мы введем в Китай и Африку, со всеми нашими колоннадами и стекляшками» (*фр.)*.

С. 546. *Омаровские замыслы* — намек на ставшие баснословными разгромы центров древней культуры (в частности, Александрии) халифом Омаром.

С. 548. *...общеевропейская коалиция ... знаменитая пятерица* — Имеется в виду сложившийся против России на Парижской конференции 1856 г. союз Франции, Англии, Австрии, Турции и Сардинии.

...введением в совет первостепенных держав Италии и даже Турции. — Ср. аналогичную позицию И.С. Аксакова: «...когда почти вся христианская Западная Европа в союзе с мусульманами и во имя цивилизации домогалась нашего уничижения и гибели» (Ф.И .Тютчев. / Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1982. С. 285)

С. 549. *История «Русского Вестника» распадается на два периода* — т.е. с 1856 г., года основания журнала, по 1859 г., когда М.Н. Катков совершил поездку в Англию, где проникся идеями английского конституционализма, выразившимися в его программной статье «Выборное начало» (1860).

...статья в мартовской книжке — см. выше, прим. к с. 544.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

З

И

К

Л

М

Н

О

П

Р

С

Т

У

Ф

Х

Ц

Ч

Ш

Э

Ю

Я

СОДЕРЖАНИЕ

Самарин Юрий Федорович

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Редактор Н.А.Чистякова
Художественный редактор В.В.Масленников
Компьютерная верстка В.Д.Лавренников

Подготовка оригинал-макета осуществлена
при содействии ИЦ «Академия»

ЛР № 030457 от 14.12.1992 г. Подписано в печать 8.04.1996 г.
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19. Тираж 6000. Заказ № 4219
«Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
129256, г. Москва, ул. В. Пика, д. 4, корп. 1.
Тел. 181-0013. Факс 181-0113.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в Московской типографии № 2 РАН
121099, Москва, Шубинский пер., 6